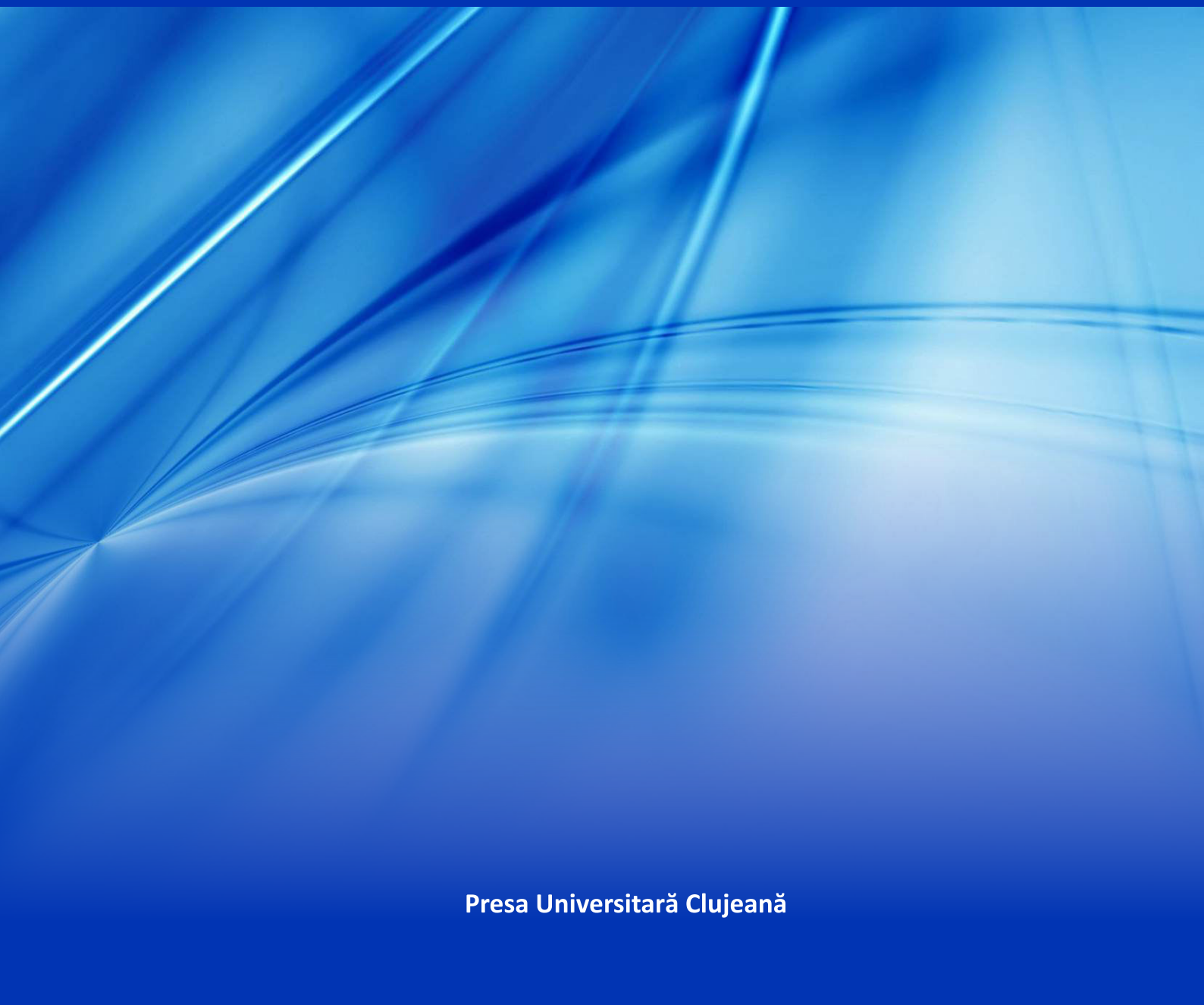
PROVOCĂRI ȘI RĂSPUNSURI

Coordonatori:
prof. univ. dr. **Nicolae Bocșan**
prof. univ. dr. **Ioana Bican**
conf. univ. dr. **Alexander Baumgarten**



Presa Universitară Clujeană

PROVOCĂRI
ŞI RĂSPUNSURI

Coordonatori:

prof. univ. dr. Nicolae Bocşan

prof. univ. dr. Ioana Bican

conf. univ. dr. Alexander Baumgarten

PRESA UNIVERSITARĂ CLUJEANĂ

2015

Comunicările prezentate de către bursierii proiectului POSDRU 140863

Cercetători competitivi pe plan european
în domeniul științelor umaniste și socio-economice.
Rețea de cercetare multiregională (CCPE) - ID: 140863

în cadrul conferinței
"Provocările discursului academic actual: teme, tendințe, metode",
Poiana Brașov, 19- 22 Noiembrie 2014

ISBN 978-973-595-867-1

Prezentul volum reproduce aparatul critic si normele de trimitere utilizate de fiecare autor.

© 2015 Autorii volumului. Toate drepturile rezervate. Reproducerea integrală sau parţială a textului, prin orice mijloace, fără acordul autorilor, este interzisă şi se pedepseşte conform legii.

Tehnoredactare computerizată: Alexandru Cobzaș

Universitatea Babeş-Bolyai
Presa Universitară Clujeană
Director: Codruța Săcelean
Str. Hasdeu nr. 51
400371 Cluj-Napoca, România
Tel./Fax: (+40)-264-597.401
E-mail: editura@editura.ubbcluj.ro
http://www.editura.ubbcluj.ro/

Cuprins

FILOLOGIE

Cercetători postdoctorali

Iulia Micu
Clujul interbelic – o hartă cognitivă a modernismului românesc I (Lucian Blaga).....6
Noemi Fazakas
Cultivarea limbii și conceptul de vitalitate lingvistică în „Keleti Ujság” 15

Doctoranzi

Robert Cincu
Teoretizări ale postmodernismului între tradiția occidentală și cea românească 21
Leontina Copaciu
Fenomenologia actului critic.....27
Niculae Liviu Gheran
Symbolic spatiality in negative utopias and its connection to 19th Century thinking.....31
Petra Orsolya Pavelka
Exigențele și progresele conștiinței literare maghiare. Aspecte privind popularizarea
și receptarea prozei literare în prima jumătate a secolului al XIX-lea 37
Oana Meda Păloșanu
The Japanese Diaspora in North America.
An Overview of Family Relations and the Outsider-Within 45
Iulia Rădac
Seducția prin metaficțiune: dandysmul fantasmei narative în „Nostalgia” lui M. Cărtărescu54
Petra Denisa Tcacenco
Imaginarea limbii naționale în poezia românească a secolului al XIX-lea 59

FILOSOFIE

Cercetători postdoctorali

Adrian Podaru
Definiții ale sufletului în opusculele filosofice ale lui Mihail Pselos.....65
Francisc Örmény
Fenomenologie transcedentală și fenomenologie hermeneutică:
două etape distincte în re-afirmarea, re-designul și repoziționarea subiectivității umane 74
Filotheia Bogoiu
Terminologia teoriei aristotelice a acțiunii.....83

Doctoranzi

Ștefan Bolea
De la nihilism la post-umanitate 92
Iudita Fazacaș
Spațiul neoplazic între modern și postmodern.....99

ISTORIE

Cercetători postdoctorali

Andrea Feher
Spațiul privat dincolo de normele obișnuite ale vieții de familie.
Adulter, pruncucidere și vrăjitorie în Clujul secolului al XVIII-lea 106
Oana Toda
Aspecte materiale ale căilor de comunicație în documentele medievale:
perspective în cercetarea peisajului arheologic din Nordul Transilvaniei 114

Doctoranzi

Cosmina Maria Gînța
Pelerinajul la sfintele icoane – devoțiune și cercetare istorică.....128
George Andrei Iavorenciuc
Mecanismul instituționalizării științei în România (1860–1914).....135
Sandra Hirsch
Modelarea comportamentului urban în Timișoara secolului al XVIII-lea.
Tipologia și normele de funcționare ale localurilor publice.....143
Florin Onica
Patriarhul Iustin Moisescu în „Peregrinatio Academica” 150
Simona Spiridon
Interferențe sonore în spațiul cultural transilvan. Filarmonicile din secolele XIX–XX 159
Daniel Stejeran
Evreii transilvăneni în lumina celor mai recente cercetări 166
Vasile Dan Teșculă
Nostalgia după regimul comunist; scrieri occidentale și naționale 172

RELAȚII INTERNAȚIONALE ȘI STUDII EUROPENE

Cercetători postdoctorali

Marinela Adriana Butcovan
Prevenirea și combaterea fenomenului de spălare a banilor – provocare pentru lumea bancară 181

Doctoranzi

Mihai Berți
Populism și extremism politic în Uniunea Europeană 188
Ada-Maria Țîrlea
Comunicarea de criză 196

FILOLOGIE

Clujul interbelic – o hartă cognitivă a modernismului românesc I (Lucian Blaga)[1]

Iulia Micu
Postdoctorand, Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca

Abstract:
The present study analyses the cognitive map of the modernist city, as reflected in the philosophical and literary works of the Romanian writer Lucian Blaga. The urban space of the 1930s is thus mirrored by the textual representation as a subject and object of perception, not only as a mundane space but also as an intellectual space reflecting a quest for the national identity. By considering the spiritual movement of ideas în Romanian literary field of its time, Blaga elaborates an original school of thought conceived as the embodyment of the ethnical subconscious that intertwines the national cutural memory with European and universal cultural patterns în orded to show how the sense of space is one of the most important feature that defines and shapes every national culture. Carved în the evolution of the cultural and political memory the modernist Romanian city is once more the object of discovery, remembering and recognition, the subject of transition and becoming.

Keywords: urban imaginary, modernism, cultural memory, national identity, Europenism

Fără a fi doar un spațiu cotidian și personal, deopotrivă subiect și obiect al percepției, orașul interbelic e mai degrabă un construct mental și identitar capabil să descrie o vastă memorie culturală restituită ideatic, naratologic și imagistic de către documentele literare ale vremii. Pe de o parte, aflată sub auspiciile unei noi generații, a *idealului național* 1930, și în imediată succesiune după generația unității naționale, identitatea urbană interbelică oglindește evoluțiile din memoria politică și culturală a vremii, transmite suflul Biedermeier al unui spațiu cultural occidentalizat, mereu fascinat de valorile estetice, uneori în acord, alteori în răspăr cu gândirea tradițională. Pe de altă parte, imaginea Clujului anilor '30 descrie astfel o evoluție interesantă, așa cum se construiește ea, ca realitate desprinsă din documentele literare ale vremii schimburile epistolare, ori din din paginile de memorialistică, dar și ca una reflectată de evoluția istorică a unei tradiții literare care simte permanenta nevoie de a reinstaura originalitatea literaturii române. În aceste pagini importante ale modernismului românesc, orașul devine încă o dată atât subiect cât și obiect al memoriei, dar mai ales depozitarul acelei amprente originare dinăuntrul fenomenelor. E obiectul descoperirii și totodată al recunoașterii, al rememorării; al devenirii și al trecerii.

Metafora spațiului în sistemul de gândire blagian

Analizând specificitatea culturilor, Lucian Blaga găsește în „sentimentul spațiului" o componentă fundamentală pentru analiza stilului. În această privință, se pare, punctul principal de

[1] Această lucrare a fost posibilă prin sprijinul financiar oferit de Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/140863, cu titlul „Cercetători competitivi pe plan european în domeniul științelor umaniste și socio-economice. Rețea de cercetare multiregională (CCPE)".

referință îl constituie sistemul de gândire al lui Oswald Spengler, filosof și istoric reprezentant al idealismului german, pe care Thomas Mann îl așeza în descendența lui Schopenhauer. Studiul lui Spengler, *Declinul Occidentului, – Prăbușirea Occidentului* în tălmăcirea lui Blaga –, o biblie a orizontului de gândire de la începutul secolului XX, construiește, în descendența lui Nietzsche, un model intuitiv de interpretare a lumii, analizând procesul de formare a unei culturi ca organism în evoluție și raportând-o la dimensiunea ei spațială. Influenței lui Spengler i se adaugă în elaborarea teoriei blagiene cea a lui Frobenius, întemeietorul unei morfologii a culturii opusă modelului dialectic hegelian, care, pornind de la etnografie (*Völkerkunde*), acordă prioritate metodei intuitive. Și asa cum explică Blaga în capitolul intitulat *Cultură și spațiu* din *Trilogia culturii,* folosirea acestor doi determinanți pentru elaboarea unei teorii despre spațiu poate fi extrem de profitabilă, câtă vreme:

> „Frobenius și Spengler așezând deopotrivă în centrul generator al unei culturi un anume sentiment al spațiului (acesta ar fi așa-zicând sămânța culturii), sunt îndrumați spre păreri cu totul asemănătoare despre *simbolurile spațiale* ale diverselor culturi. Ambii gânditori dezvoltă concepția că un anume spațiu structurat într-un anume chip poate fi privit drept simbol al unei anumite culturi." (Blaga 2011:52)

Morfologia ciclică a culturii concepută de Spengler asociază spațiului ca factor dominant, unui factor determinant și anume, intuiția, respectiv sentimentul. Astfel, sentimentul spațiului este nucleul de putere simbolică al oricărei culturi și act creator al sensibilității conștiente deopotrivă, iar spațiul și timpul alcătuiesc cele două orizonturi concrete ale conștiinței oglindindu-i în egală măsură distincția polară: „subiect"–„obiect" (Blaga 2011:57).

Drept urmare, carnația teoriei blagiene despre spațiu, caracterul ei complex și complet va fi catalizat nu doar de studiile lui Spengler sau de metoda intuitivă a lui Frobenius, cât mai ales de teoriile unui filosof al temporalității, și anume: Bergson. În teoria bergsoniană intelectualismul și senzualismul se opun unul celuilalt ca două moduri distincte de percepție a lumii.

> „Pentru Bergson nu există „lucruri", ci numai deveniri, continuitate vagă, fără de margini precise."

notează Blaga, heraclitian, în articolul despre impresionism din *Fețele unui veac* (Blaga 2003, 131).

Dar în timp ce metafizica bergsoniană a timpului nu pare să fi influențat originala teorie blagiană a timpului tripartit (cascadă–fluviu–havuz) din *Orizont și stil,* această modalitate a lui Bergson de a valoriza intuiția în raport cu intelectul va reveni obsesiv în filosofia culturii elaborată de Blaga. Cu toate acestea, sistemul filosofic blagian se delimitează de impresionism construindu-se, cum, de altfel, intuise încă din vreme, Frunzetti, într-un „chip mai apusean de coordonare a peisagiului cu subiectivitatea, pe calea atât de obișnuită la expresioniști" (Frunzetti 1942:2). Pe de altă parte, este ușor de intuit că plasarea originii actului creator în inconștient, respectiv subconștient ar fi pătruns în laboratorul filosofic al scriitorului prin lecturile din Freud și Jung cu care Blaga venise, sigur, în contact la Viena, ori la Berna. O paranteză, aparent nesemnificativă, dintr-o scrisoare trimisă lui Breazu de la Varșovia, în 1927 și care comentează o recenzie a lui Bogdan Duică la piesa *Meșterul Manole,* stă mărturie în acest sens.

> „A micșorat cu forța impresia ce i-a lăsat opera. (*Nu deageaba fac psihoanaliză de atâta timp!*)[s.n. I.M.]" (Blaga Breazu 1995:43–44)

Psihanaliza nu va infuza, așadar, doar sistemul filosofic Blagian, ci întreaga operă în sine, calificând-o, cum observa Băncilă, ca „nouă întrupare a conștientului, și mai ales a subconștientului etnic de peste veac" (Băncilă 1938:3). Drept urmare, nu se poate face abstracție de o atare conexiune între anumite aspecte ale culturii și peisajul în care acestea apar. Pentru că, așa cum arată Blaga în postulatele de bază ale metafizicii sale, „Sufletul unei anume culturi e fatalmente și irevocabil legat de un anume peisaj." (Blaga 2003:201). Astfel, raportarea diferită și totodată specifică la un anumit spațiu permite diferențierea între arte, între stiluri. Pe de altă parte, precizează Blaga, formarea factorilor stilistici în subconștient ca sursă primordială, e condiționată de o anume împrejurare istorică. Înnăscut în om și prin asta anterior istoriei, stilul, pentru a se putea realiza, trebuie să se insereze în istorie. Aici, sistemul principal de referință pare a fi, din nou, Spengler. Concepția despre stil, însă, pare mai apropiată unei direcții naturaliste în gândirea europeană, de la utopia rousseauistă a omului natural, la evoluționismul lui Darwin și până la interesul pentru cunoașterea culturilor arhaice și a fondului lor arhetipal. Recurgând la imaginea a ceva etern, și neschimbător, repetabil la infinit și invariabil care există în om independent de condiții particulare de timp, și care nu poate fi nici determinat istoric și, cu atât mai puțin, influențat de structurile sociale ale vieții, concepția blagiană oferă o explicație an-istorică omului, stilului și culturii.

Fie ea de inspirație nietscheană ori naturalistă, această imagine a eternității umane așezată deasupra vremurilor prin tocmai atributul atemporalității sale a constituit răspunsul psihismului blagian la neliniștile istoriei și ale socialului care nu au întârziat să tulbure existența scriitorului. În relația sa cu lumea, poetul Blaga a interpus ca un scut imbatabil, metafizica sa. Iată cum, procesul creației culturale reprezintă punerea în act a destinului care marchează ființa umană. De altfel, treizeci de ani mai târziu, teoreticianul imaginarului, Bachelard nota în cartea din 1970, *Le droit de rêver:* „Neîndoielnic, fiecare creator revendică, pe bună dreptate, puterea de a locui intim formele pe care le creează" (Bachelard 2009:66). De altfel, așa cum observase Călinescu, în notă alegorică încă de timpuriu, în *Istoria literaturii române…,* Lucian Blaga a fost „cel dintâi care a încercat să ridice, un sistem filosofic integral, cu ziduri, cu cupolă și să dea acestei filosofii o aplicare la realitățile naționale. […] adevărata gândire românească se inaugurează aici" (Călinescu 1941:864).

Clujul *eternei reîntoarceri*

Până după cel de-al doilea Război Mondial relația lui Blaga cu orașul de la poalele Feleacului a fost una tulbure și fragmentată. În 1920 Clujul avea să-i adăpostească pentru scurtă vreme pe strada Moților pe cei doi tineri căsătoriți, Lucian și Cornelia. Tânărul Blaga tocmai își susținuse doctoratul la Viena și se dedica întru totul activităților publicistice în timp ce soția sa Cornelia, născută Brediceanu, fiica celebrului diplomat român, își continua studiile de medicină începute în capitala fostului Imperiu, la Cluj, la „Universitatea Regele Ferdinand I". Aici, așa cum arată Dorli Blaga într-o notă explicativă la corespondența de familie,

> „A avut șansa unor profesori foarte buni, deoarece specialiștii cei mai renumiți au venit la Cluj, pentru a preda la noua universitate românească." (Blaga 2000:85).

Locuirea clujeană nu a durat mult, însă. În 1924, cei doi s-au mutat la Lugoj, în casa părintească a Corneliei Brediceanu, de unde Blaga întreținea încă legătura cu revistele din capitala Ardealului, lucra intens la cărțile sale și, mai ales, nu înceta să viseze la o catedră universitară.

Odată cu intrarea în diplomație și plecarea la Varșovia, în 1926, destinul l-a purtat din nou departe pe cel care părea că întrezărise în imaginea Clujului cultural promisiunea parcursului spiritual și universitar ce va să vină. Astfel, pentru cel aflat în misiune diplomatică la Viena, Berna ori Lisabona, spațiul cultural clujean avea să rămână, psihologic, locul eternei reîntoarceri, și, așa cum observa profesorul Mircea Muthu, „steaua polară" a năzuințelor sale (Muthu 2002:83). Între acestea, frământările cu privire la obținerea Catedrei de Estetică a Universității din Cluj revin obsesiv. Proiectul se născuse încă din vara lui 1919. În ianuarie 1920, Blaga îi scria din nou prietenului său, Sextil Pușcariu, în legătură cu acest fapt.

> „V-am amintit încă din vara trecută că-mi stă gândul la o catedră de teoria cunoștinței, estetică sau alte doctrine filosofice, la Universitatea din Cluj." (Blaga Breazu 1995:15)

Clujul interbelic, ocolit îndeobște de pericolul marginalizării printr-un inevitabil reflex al destinului său istoric, va fi reprezentat, în mod alegoric, de imaginea Universității. Ridicată la rang de mit de către imaginarul colectiv, înființarea instituției de cultură a fost receptată ca un gest fondator al noului oraș[2], un nucleu simbolic și necesar în economia comunității. „Prezența ei era atât de copleșitoare că orașul se identifică cu ea", notează criticul Petru Poantă (Poantă 2013:174). Ea reușea să aducă un nou atribut vechii urbe, să impună elite și să dezvolte rețele de influență. Prestigiul și autoritatea sa au permis angajarea unor inițiative de modernizare socială și culturală. Totodată, Universitatea a constituit un foarte bun mijloc de dialog cu lumea occidentală. Fără a fi cultivate într-adins, ci mai degrabă ca o veche moștenire a sensibilității central-europeane, interferențele culturale dobândiseră deja o oarecare tradiție. Profesori veniți de la universități străine au ținut cursuri aici, iar schimburile de publicații inter-universitare și participările la congrese și reunini de specialitate s-au încetățenit ca modus vivendi. Clujul dobândise, așadar nu numai o centralitate culturală, cât mai ales o atmosferă universitară. Și pentru ca tabloul să fie complet, tot în această perioadă are loc introducerea învățământului oficial în limba română și întemeierea de către Sextil Pușcariu a Muzeului Limbii Române însărcinat cu elaborarea Atlasului lingvistic, cealaltă „schimbare de destin" în istoria cetății, care transformă, nu doar instituțional, un oraș preponderent minoritar, într-o vatră românească (Poantă 2013:174).

Pe de altă parte, drumul lui Blaga spre universitate a fost, însă, neobișnuit de dificil. Și de această dată, corespondența scriitorului constituie una dintre cele mai importante mărturii documentare cu privire la momentele esențiale ale acestui parcurs. Înalt diplomat, cel mai tânăr academician român și chiar ministru pentru scurt timp, niciuna dintre aceste titulaturi nu au putut substitui pentru Blaga dorința obsesivă de a cuceri Catedra de Estetică din Cluj. Acest lucru a fost prilejul intenselor și îndelungatelor discuții și leitmotivul a peste treizeci de scrisori din corespondența cu prietenul său, Ion Breazu. Pe de altă parte, așa cum arată profesorul Mircea Curticeanu, încercările lui Sextil Pușcariu, Ion Breazu și D.D. Roșca de a-l aduce pe Blaga la universitate au avut de înfruntat multe obstacole și adversități (Curticeanu 1979:95–110). Astfel că, după aproape două decenii de insistență, la 1 octombrie 1938, autorul *Poemelor Luminii* este numit profesor titular la catedra de Filosofia culturii, special înființată prin Înalt Decret Regal.

---

[2] Vezi articolul program care deschide *Anuarul Universității* din 1921.

Clujul îl va întâmpina așa cum se cuvine pe cel care încă din 1924 a visat să se întoarcă aici. Entuziast, Blaga înregistrează evenimentul într-o scrisoare adresată familiei în luna noiembrie a aceluiași an.

> „ieri am ținut conferința de deschidere […] o afluență, că nu a încăput nici pe departe lumea sosită. În ultimul moment, s-a mutat conferința în aulă, dar nici acolo n-a încăput…" (Blaga 2000:83)

Legăturile lui Blaga cu vechea urbe transilvană s-au refăcut. În luna mai, 1939 familia se reunește la Cluj, locuind întâi la Hotel Astoria, apoi o scurtă perioadă la Ion Chinezu, pe strada Băii, și, în iarna aceluiași an, într-o locuință nouă, închiriată, din strada Avram Iancu nr.3. Bucuria reîntoarcerii în inima Ardealului avea să fie, însă, de scurtă durată. În vara lui 1940 a început războiul, iar Universitatea clujeană a fost nevoită să se refugieze la Sibiu.

Iată cum, ca o întrupare a ideii blagiene despre spațiul mioritic ondulat, cu succesiune de munți și văi, întâlnirea cu orașul interbelic trasează în viața omului de litere un parcurs sinuos, în oglindă, cu suișuri și coborâșuri, cu numeroase îndepărtări și reveniri, cu întâmpinări euforice și exiluri programatice. Nici după război, în continuă prefacere, orașul nu avea să-i ofere o situație cu mult diferită. Dacă instalarea în locuința din Andrei Mureșanu din 1946 promitea o umbră de statornicie în viața universitarului, și chiar dacă, după pensionare, poetul își amenajase cu concursul vărului său Augustin Bena o grădină în apropiere, unde, asemeni lui Pan, putea lucra liniștit în mijlocul naturii, sorții nu i-au surâs nici de această dată. Măcinat de prefacerile istorice, de noile frământări politice, în Clujul anilor '50 destinul social al lui Blaga, se va contura din nou tulbure când, etichetat drept scriitor interzis, va fi transferat de la Universitate la Biblioteca Centrală. „Încerc să mă adaptez la noua mea viață cu ore fixe și ne-poetice", – îi scrie fiicei Dorli în octombrie 1951 – „Acest *canal* e totuși preferabil altuia." (Blaga 2000, 10).

Realități în oglindă. Specificul culturii naționale în Clujul interbelic („Cosinzeana" și „Gândirea")

Pentru a putea schița orizontul de receptare al sistemului de gândire blagian în cultura românească a timpului, nu putem trece cu vederea cele două scurte episoade ale colaborării sale, la două dintre revistele clujene interbelice: „Cosinzeana" și „Gândirea", de altfel, un loc comun al exegezei critice[3] și o cheie de boltă pentru poziția scriitorului cu privire la ortodoxism și tradiționalism. Mai mult, putem desprinde de aici și o reprezentare difuză dar semnificativă a vechiului conflict al mentalităților nesoluționat încă în epocă între generația unității naționale[4], care, continua să constituie nucleul comunității și care, în euforia afirmării propriei românități în vechiul peisaj urban fatalmente infuzat de vechile reflexe imperiale, a încercat să propună aici idealul romantic al ardelenizării față de ceilalți, printre care Blaga și Ion Breazu, reprezentanți ai generației noi, care, așa cum observa succint cel din urmă, „s-a aplecat peste izvoare spre a scoate din ele un înțeles nou și mult mai adânc al vieții, pentru a desprinde din undele lor apa vie a valorilor universale." (Breazu 1973:258).

---

[3] Vezi cartea lui D. Micu, *„Gândirea" și gândirismul.*

[4] Vezi și articolul program semnat de Iuliu Hațieganu și intitulat *Generații vechi și generații noi* din revista „Gând Românesc", mai 1933.

De altfel, mereu atent la circulația ideilor și consemnând-o adesea în publicațiile clujene, Blaga va vorbi, nu o dată, despre funcționalitatea revistelor într-o cultură națională ca „puteri care dau ritm vieții culturale; fără ele ritmul ar fi mult mai încet, amenințând să se împotmolească cu desăvârșire în noroiul luptelor zilnice" (Blaga 1973:243). Mărturie în acest sens stă rugămintea pe care o atașează prietenului său Ion Breazu într-o scrisoare trimisă de la Berna în octombrie 1928:

> „De-aici nu prea pot urmări revistele românești, pe cari țin să le citesc. Deoarece abonamentele sunt riscante, vreau să te rog să-mi trimiți totdeauna „Viața românească", „Viața literară", „Foi de papagal", „Calendele", și când sunt interesante numere din orice altă revistă."[5] (Blaga Breazu 1995:59)

Apărută întâi la Orăștie, în perioada 1911–1915, și condusă de Sebastian Bornemisa, *Cosinzeana,* aparținând aceeași tradiții a presei ardelene de la *Familia* și *Luceafărul,* lupta pentru o literatură românească care să servească interesului desăvârșirii unității naționale. Imediat după război, revista se mută la Cluj unde apare începând cu 1922 în aceeași formulă, dar cu un ecou extrem de redus. Drept urmare, în 1926, conducerea revistei își schimbă formatul în săptămânal și își exprimă intenția de a aduce colaboratori din noua generație. Printre nominalizați se numără și Ion Breazu, cel care publicând aici un serial despre operele blagiene, își va câștiga astfel statutul de a fi printre cei dintâi exegeți și prieten apropiat al poetului. În martie 1926, răspunzând scrisorii lui Blaga prin care acesta îi mulțumea pentru studiul închinat operei poetice, Breazu explică intenția celor de la *Cosinzeana* de a aduce la zi „Ardealul atât de rămas înapoi în gust și producție literară" totodată invitându-l în acest scop pe filosof să colaboreze în paginile ei:

> „[…] vă rog […] să ne învredniciți cu vreunul dintre splendidele dv. eseuri în legătură cu problemele literare și chiar culturale ale Ardealului, pe care observ, cu mare bucurie că le adânciți în timpul din urmă. De pildă în legătură cu folclorul." (Blaga Breazu 1995:11)

La foarte scurtă vreme după apariția articolelor exegetice ale lui Breazu, în iulie 1926, redacția va trece sub conducerea lui D.I. Cucu, cunoscut cititorilor ardeleni din paginile primelor numere ale „Gândirei" pe care o redactase la Cluj, alături de Cezar Petrescu. Astfel, în nr. 29–30, din 25 iulie 1926, Cucu se va grăbi să publice un articol program intitulat *O literatură a Ardealului care renaște înviorată* în care, spre indignarea tuturor susținea că, după război, Ardealul nu a mai adus niciun fel de contribuție literară demnă de luat în seamă și, mai mult, Blaga ar fi fost mai degrabă un accident literar, care

> „[…] se rupse de la început din mediul ardelenesc și păși într-o mentalitate care nu se poate atribui nici unui ținut românesc. Poesia lui – pentru cine o acceptă ca atare este esoterică, e ca o plantă care ar crește cu rădăcinile, undeva, în văzduh." (Blaga Breazu 1995:29).

În urma acestui articol, Ion Breazu părăsește revista nu fără a lăsa pentru publicare o ultimă notă în care îl contrazice pe Cucu și acuzând exagerarea termenului de renaștere a literaturii

---

[5] scrisoare adresată lui Ion Breazu, datată: Berna, 27 oct.1928.

Ardealului, explicând că, pentru a răspunde unor asemenea canoane: „o revistă literară reprezentativă, Ardealul încă nu are." (Blaga Breazu 1995:30)

Fără a ne situa în siajul celor demonstrate de D. Micu în „Gândirea și gândirismul", notăm totuși incompatibilitatea lui Blaga cu ideologia gândiristă și deopotrivă prezența lui în revistă ca unul dintre colaboratorii ei privilegiați, cultivat cu vervă încă din perioada clujeană, cu numeroase recenzii favorabile ale cărților, cu articole și studii de sinteză superlative asupra creației sale. Chiar și Nichifor Crainic recenzase admirativ teatrul său și se pronunțase entuziast despre apariția *Eonului dogmatic.* Deși apreciat de colegii săi publiciști, a existat mereu o stare de tensiune între filosoful *spațiului moritic* și orientarea ortodoxistă a revistei care, treptat, s-a intensificat până la ireconciliabile disensiuni. Încadrat în tiparele stricte ale unei filosofii a stilului, sofianicul blagian n-a putut fi asimilat de către gândiriști așa cum îl imaginase autorul său, drept urmare arhitectonica metafizicii blagiene nu avea cum să nu pară străină și îndepărtată pentru cei care își concesionau ideile unei dogmatici fundamental ortodoxe. Într-un articol publicat în 1941 în „Gândirea" și dedicat primirii în Academie a lui Nichifor Crainic, Blaga ține să se delimiteze de „spiritualismul teologiei ortodoxe". Situație ușor de anticipat datorită numeroaselor disensiuni între cele două viziuni asupra lumii, în timpul războiului, Blaga avea să se despartă de „Gândirea".

De altfel, specificul național la Blaga, ca o „ultimă expresie majoră a destinului cultural românesc" (Băncilă 1938:3) cum scrie Băncilă, se așează la interferența dintre cele două modele: vechea direcție a pașoptismului iluminist și raționalist care credea în existența unui model european cultural și politic unic, și cealaltă tendință contradictorie, romantică, în convergență cu modelul filosofic german ilustrat de Schelling sau, literar, de Novalis al unui spirit național, al metafizicului *Volksgeist,* ca o entitate organică din care își trag substanța intimă toate formele de viață culturală ale unui popor[6].

Pe de altă parte avem aici, încă un exemplu pentru modul contradictoriu în care personalitatea lui Blaga se reflectă în orizontul de gândire al contemporanilor săi. Indiferent de context, filosoful plaiurilor mioritice continuă să rămână, un spirit aristocrat printre tradiționaliști, un mistic printre spiritele lucide, cel care cântă satul românesc între aristocrații cu origini occidentale, un filosof al condiției umane printre gândiriști, un scriitor interzis în țară și în același timp propus pentru Nobel.

[6] Vezi Blaga, *Revolta fondului nostru nelatin,* în „Gândirea" I, 1921, nr 10.

Concluzii

Trăind sub vremuri și în același timp transformând spațiul într-un martor al istoriei trecerii sale, Blaga pare un hierofant tăcut al culturii, oficiindu-și zilnic ritualul într-o liniște egală cu sine. La fel de tainic, în oglindă, orașul îi reflectă imaginea și poartă în sine amprenta sa, arătând cum „imensa lume" e „altoită pe ființa poetului" (Frunzetti 1942:2)

> „Eu sunt ca împăratul Chinei, despre care se crede că e de ajuns ca el să-și facă zilnic ritualul, pentru ca întregul imperiu să meargă bine.",

îi scrie poetul Corneliei Brediceanu, la 11 august 1933 (Blaga 2000:61).

Am putea crede că această parabolă a oglindirii funcționează la fel de bine nu doar în relația scriitorului cu urbea universitară, cât mai ales cu privire la relația lui Blaga cu cei care aveau să-i urmeze învățătura. Cel puțin, din acest punct de vedere își merita apelativul cu care îl „alintau", prietenește, tinerii cerchiști, spunându-i Tao[7]. Nicolae Balotă, confirmă acest lucru evocându-l în *Euphorion*, pe cel care le-a deschis calea spre o anumită conștiință filosofică:

> „a zămislit în noi exemplul său, mai degrabă decât opera sa…" (Balotă 1969:328).

Bibliografie

BACHELARD, Gaston 2009: *Dreptul de a visa,* Traducere din franceză de Irinel Antoniu, București, Editura Univers.

BALOTĂ Nicolae 1969: *Euphorion,* București, EPL.

BALOTĂ Nicolae, Caietul albastru, București, Editura Ideea Europeană.

BĂLU, Ion, *Viața lui Lucian Blaga,* București, Editura Libra, vol. I: 1995, vol II: 1996, vol. III (aprilie 1944 – iunie 1947): 1997, vol IV(iulie 1947 – mai 1961): 1999.

BĂNCILĂ, Vasile 1938: *Lucian Blaga-energie românească,* Cluj, Editura Gând Românesc.

BLAGA-BREDICEANU, Cornelia 2008: *Jurnale: 1919, 1936–1939, 1939–1940, 1959–1960,* ediție îngrijită de Dorli Blaga, Cluj-Napoca, Casa Cărții de Știință.

BLAGA, Dorli 2004: *Tatăl meu, Lucian Blaga,* Cluj-Napoca, Biblioteca Apostrof, 2004.

BLAGA, Lucian1973: *Ceasornicul de nisip,* Ediție îngrijită, prefață și bibliografie de Mircea Popa, Cluj, Dacia.

BLAGA, Lucian – Ion Breazu 1995: *Corespondență. De amiciția Lucian Blaga. Addenda Ion Breazu Note de jurnal,* Carte gândită și alcătuită de Mircea Curticeanu, Cluj, Biblioteca Apostrof.

BLAGA, Lucian 2000: *Corespondență de familie,* Text stabilit și comentarii de Dorli Blaga, București, Editura Universal Dalsi.

BLAGA, Lucian 2012: *Hronicul și cântecul vârstelor,* București, Editura Humanitas, 2012.

BLAGA, Lucian 1936: *Orizont și stil,* București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II".

BLAGA, Lucian 2011: *Trilogia culturii,* București, Humanitas.

BLAGA, Lucian 2003: *Zări și Etape,* București, Humanitas.

BRAGA, Corin 1998: *Lucian Blaga. Geneza lumilor imaginare,* prefață de Nicolae Balotă, Iași, Editura Institutul European.

BREAZU, Ion 1973, *Studii de literatură română și comparată,* Cluj-Napoca, Editura Dacia.

CĂLINESCU, George 1941: *Istoria literaturii române de la origini până în prezent,* București, Fundația Regală pentru Literatură și Artă.

[7] Vezi Nicolae Balotă, *Caietul Albastru.*

FANACHE, Vasile 2007: *Chipuri tăcute ale veșniciei în lirica lui Blaga,* Ediția a II-a revăzută, Cluj-Napoca, Limes.
GRUIA, Bazil 1981: *Blaga inedit – efigii documentare,* Vol. I-II, Cluj-Napoca, Dacia.
GRUIA, Bazil 1974: *Blaga inedit: Amintiri și documente,* Cluj-Napoca, Dacia.
MICU, Dumitru 1975: *„Gândirea" și gândirismul,* Editura Minerva.
MUSCĂ, Vasile 1996: *Filosofia ideii naționale la Lucian Blaga și D.D Roșca,* Cluj, Biblioteca Apostrof.
MUTHU, Mircea 2002: *Blaga. Dimensiuni răsăritene,* București, Ediția a II-a, Paralela 45.
POANTĂ, Petru 2013: *Clujul interbelic. Anatomia unui miracol,* Cluj, Eikon.
POP, Ion 1981: *Lucian Blaga: universul liric,* București, Editura Cartea Românească.
VAYSSE, Jean-Marie 2004: *Inconștientul modernilor. Eseu asupra originii metafizice a psihanalizei,* Traducere de Vasile Dem. Zamfirescu, București, Editura Trei.
Periodice:
CURTICEANU, Mircea 1979: *Prolegomene la o carieră universitară: „Chemarea" poetului la catedra de Filosofia culturii,* în „Manuscriptum", 10/1, p. 95–110
FRUNZETTI, Ion 1942: *Peisajul Liricei lui Lucian Blaga,* in „Universul Literar", no 38, 19 sept., p. 1–2

Această lucrare a fost posibilă prin sprijinul financiar oferit prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/140863, cu titlul „Cercetători competitivi pe plan european în domeniul științelor umaniste și socio-economice. Rețea de cercetare multiregională (CCPE)".

Cultivarea limbii și conceptul de vitalitate lingvistică în „Keleti Újság”[1]

Noémi Fazakas
lector universitar doctor,
Universitatea Sapientia, Cluj-Napoca – Universitatea Babeș-Bolyai,
Cluj-Napoca

Abstract
“Keleti Újság” [‘Eastern Newspaper’] was a Hungarian daily newspaper published in Cluj-Napoca between 1918 and 1944, and is considered one of the most important periodicals of the period between the two World Wars. Covering a large range of topics, it also includes articles on the Hungarian language, as in 1936 Jenő Dsida, one of the most important poets of the period started a column (or a ‘movement’, as they called it) dedicated to the cultivation of the Hungarian language in Romania, entitled Anyanyelvünkért (‘For the protection of our mother tongue’). It published articles on the state of the community in the new political context, as well as overtly and covertly outlining attitudes towards the mother tongue and the language of the state that determined the way in which the new minority identity of the community was to be shaped. My paper discusses the linguistic ideologies behind the articles published in the column as well as the way in which the ethno-linguistic vitality of the Hungarian language as a minority language in Romania is outlined in these texts, together with the impact it had on the readership of the newspaper as very many scholars and everyday readers got involved in the movement for the protection of the language. I also try to identify the attitudes and ideologies regarding the Hungarian language as well as the concept of multi- and plurilingualism.

Keywords: *Keleti Újság,* ethno-linguistic vitality, language cultivation, multilingualism, minority identity, linguistic ideologies

Scurtă istorie a revistei *Keleti Újság*

Keleti Újság („Ziarul de Est”) a fost un ziar în limba maghiară care a apărut la Cluj-Napoca între 1918 și 1944, și poate fi considerat unul dintre cele mai longevive ziare ale perioadei interbelice. Ziarul s-a poziționat de la început împotriva politicii conservative și naționaliste, cu scopul de a lucra pentru oportunități în noul context minoritar al comunității maghiare, dar și pentru a apropia comunitatea maghiară de cea română.

O schimbare radicală în politica ziarului se petrece în anul 1927, când este vândut Partidului Maghiar, editorul șef devenind Endre Szász (până în anul 1939), urmat de József Nyírő, editorul literar fiind Jenő Dsida, urmat de Zoltán Finta. Ziarul a publicat și o serie de articole despre limba maghiară, fiindcă în 1936 editorul literar, Jenő Dsida, unul dintre cei mai importanți poeți ai perioadei a lansat o rubrică (sau o „mișcare” cum o numesc editorii) dedicat cultivării limbii maghiare în România, cu titlul *Anyanyelvünkért* (‚Pentru limba noastră maternă’).

[1] Această lucrare a fost posibilă prin sprijinul financiar oferit de Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/140863, cu titlul „Cercetători competitivi pe plan european în domeniul științelor umaniste și socio-economice. Rețea de cercetare multiregională (CCPE)”.

Contextul istoric

Perioada dintre anii 1918 și 1920 a adus mari schimbări în societatea transilvăneană, în special în cazul comunității maghiare din Transilvania. În concepția lui Kántor, comunitatea – parte a unui popor deja format care a fost implicată în procesul de construire a națiunii – a devenit brusc o minoritate națională (Kántor 2006:255). În consecință, limba maternă a devenit purtătorul principal al identității etnice, protecția ei fiind principala sarcină a mișcărilor de cultivare a limbii ale epocii.

Noile construcții politice sunt importante nu numai din punct de vedere istoric, dar și din cel economic, cultural, literar și lingvistic (Sófalvi 2009:242–243). Cu totul că drepturile minorităților au fost asigurate în textul contractului internațional semnat în 1919, realizările practice ale acestora nu au fost evidente, iar membrii comunităților minoritare au trebuit să facă față multor dificultăți atât din punct de vedere politic, cât și social (Sófalvi 2009:243; Fleisz 2005:80). Printre astfel de dificultăți putem aminti declinul clasei de mijloc (în special din cauza repatrierii), dar și problemele învățământului în limba maghiară (Fleisz 2005:81).

Multe resurse arată că perioada de după 1918 a fost caracterizată de o foame tot mai mare pentru știri în rândul populației din Transilvania, pe care mass-media din Transilvania (atât cea în limba română, cât și cea în limba maghiară) a încercat să satisfacă (Fleisz 2005:86–87). Acest lucru confirmă importanța presei maghiare în formarea atitudinilor și ideologiilor comunității maghiare.

Cultivarea limbii și rubrica „Anyanyelvünkért"

Rubrica „Anyanyelvünkért" (‚Pentru limba noastră maternă') a fost înființată în anul 1936 de Jenő Dsida, poetul care a jucat un rol important în organizarea vieții literare și culturale a epocii, publicând numeroase articole în tema cultivării limbii. Comitetul de cultivare a limbii a fost înființat cu participarea lui Jenő Dsida, György Kristóf și Lajos György, iar articol program a apărut în duminica de Paști a anului 1936 (Zsemlyei 2008:6).

Rubrica era planificată să apară din două în două săptămâni, în numărul de duminică a ziarului. Ca și scop principal, s-a formulat dorința de cultivare a limbii maghiare în Transilvania, considerată fiind în declin din cauza noului context politic și a domeniilor restrânse de utilizare, dar și a afluxului elementelor străine în limba maghiară, în special în cazul vorbitorilor tineri (dar nu numai). Articolul program (semnat de Dsida) include și cele mai importante obiective, printre care menținerea și protejarea purității și frumuseții limbii maghiare în Transilvania prin publicarea dezbaterilor și discuțiilor referitoare la cele mai importante probleme de utilizare a limbii, readucerea elementelor uitate în limbajul de zi cu zi, dar și apropierea mișcării academice de cultivare a limbii de cititori. În același timp, autorul cheamă fiecare cititor să ia parte în această mișcare, să devină un membru activ prin participarea la concursurile de înlocuire a cuvintelor de origine străină cu unele de origine maghiară, dar și în exprimarea opiniilor personale referitoare la problemele discutate. Articolul program include, de asemenea, și cele mai importante ideologii lingvistice și metafore ale limbii care sunt utilizate în conceptualizarea limbii maghiare din punct de vedere global, dar și ca limbă minoritară.

Ideologii lingvistice și metafore ale limbii

Ziarele joacă întotdeauna un rol esențial în răspândirea ideologiilor și atitudinilor prin formarea opiniilor cititorilor. Ideologiile și atitudinile lingvistice sunt de o importanță majoră fiindcă pot determina strategiile de utilizare și de alegere a limbii ale vorbitorilor, mai ales în situații bilingve și multilingve. În contexte bilingve și în special minoritare, atitudinea vorbitorilor și ideologiile formulate în cadrul comunității oferă informații importante referitor la modul în care vorbitorii privesc aceste limbi, dar și la deciziile sociale și lingvistice pe care le fac (Fenyvesi 2011:228). Atitudinile pozitive sau negative față de propriul dialect sau varietate lingvistică pot fi instrumente valide de evaluare a vitalității etnolingvistice a unor limbi minoritare și a unor varietăți ale limbii. În cuvintele lui Baker în viața unei limbi, atitudinile față de limba respectivă par a fi importante în revitalizarea, conservarea, decăderea sau chiar moartea limbii (Baker 1992:9).

Ideologiile lingvistice sunt idei și sisteme de idei care servesc pentru a explica și valida faptele cu privire la starea comunității lingvistice, a relațiilor dintre limbi etc. Ideologiile lingvistice includ de asemenea convingeri, chiar inconștiente ale vorbitorilor privind limba, care însă pot fi identificate pe baza comportamentului lingvistic al vorbitorilor (Lanstyák 2009:28; Lanstyák 2011).

În cele ce urmează, vom aplica categoriile de ideologii lingvistice descrise de István Lanstyák pe textele apărute în rubrica „Anyanyelvünkért” și vom încerca să identificăm cele mai importante și frecvente ideologii care pot fi conturate în aceste articole, citând traducerea câtorva dintre acestea.

Axiologism lingvistic: convingerea potrivit căreia limba (națională) este un tezaur (național) special, care trebuie tratată cu respect și grijă. Această ideologie poate fi identificată în aproape fiecare articol publicat în rubrică. Câteva exemple: „Din păcate este o realitate uluitoare faptul că începem să ne pierdem ultima avere pe care o avem: abundența limbii noastre maghiare”[2] (XIX/86)[3]; „Tezaurul lingvistic poate fi atins doar cu chibzuială temeinică și cu seriozitate conștiincioasă”[4] (XIX/101).

Decadentismul lingvistic: convingerea potrivit căreia limba poate să se deterioreze în cursul istoriei sale, dar această deteriorare poate fi oprită de cultivarea limbii. Exemple: titlul articolului program este „Keleti Újság pornește o mișcare și o rubrică cu scopul de a cultiva limba maghiară din Transilvania în curs de deteriorare”[5] (XIX/86); „Strigătul să salvăm integritatea și puritatea tot mai fragilă a limbii noastre a fost auzit de mulți”[6] (XX/3).

Destructivismul lingvistic: convingerea potrivit căreia utilizarea incorectă (sau non-standardă) a limbii poate avea un efect destructiv asupra limbii, iar dacă vorbitorii folosesc unele forme lingvistice considerate dăunătoare sau greșesc în utilizarea limbii, pot avea un efect

---

[2] „Sajnos, megdöbbentő valóság, hogy lassan-lassan abból a vagyonból is kezdünk kikopni, mely utolsónak megmaradt: magyar nyelvünk Pazar bőségéből” (Traducerea citatelor din limba maghiară aparține autoarei studiului, cu excepția eventuală a unor situații indicate ca atare în note).

[3] Cifra romană se referă la an, cifra araba la număr.

[4] „csak alapos megfontolással, lelkiismeretes komolysággal szabad a nyelvkincshez nyúlni”.

[5] „A Keleti Újság mozgalmat hirdet és állandó rovatot nyit a romlásnak indult erdélyi magyar nyelv ápolására”.

[6] „A kiáltást, hogy mentsük meg anyanyelvünk mindinkább veszendőbe menő épségét és tisztaságát, nagyon sokan meghallották”).

dăunător. Exemple: „risipim în mod neglijent cele mai frumoase cuvinte ale limbii noastre”[7] (XIX/86); „câte greșeli comitem, cât de mult păcătuim împotriva legilor și purității limbii noastre!”[8] (XIX/289).

Conservatismul lingvistic: formele și elementele tradiționale reprezintă un tezaur special, iar protecția acestora este interes social, cultural, dar și național. Totodată este și convingerea potrivit căreia variantele mai arhaice ale limbii sunt mai valoroase decât cele cu elemente moderne, care prezintă mai multe semne ale schimbării (cel mai des datorită influențelor altor limbi). Exemple: „Iar în urmă cu sute, chiar mii de ani au folosit aceleași cuvinte: mere, mamă, spunând aceeași multitudine de cuvinte maghiare frumoase și savuroase. Strămoșii noștri au adunat în decursul istoriei infinite toate aceste mii de cubulețe și bile colorate, ca noi să le putem amesteca și grupa după legile și bunul plac al gândirii noastre”[9] (XIX/86); „Fiindcă cu cât mai mult păstrează o limbă – în ciuda faptului că se dezvoltă în continuu – abundența și puritatea surselor populare, cu cât mai clară și astfel mai limpede rămâne, cu atât devine mai potrivită și mai benefică în transmiterea și medierea aspirațiilor și spiritului diferitelor grupuri etnice și națiuni, dar și în exprimarea nevoilor sociale și idealurile acestora”[10] (XIX/86).

Influențele externe care amenință limba sunt conceptualizate sub forma afluxului de cuvinte, al expresiilor și structurilor gramaticale străine. Sursele acestor influențe sunt limba germană, cea română și cea engleză, însă amenințarea în sine constă în faptul că aceste elemente străine înlocuiesc cuvinte maghiare deplin funcționale. Această ideologie poate fi identificată în numeroase articole, una chiar în articolul program al rubricii: „Ne și ploconim în fața acestor cuvinte străine, fiecare dintre acestea alungând câte un cuvânt maghiar cinstit și frumos din lăcașul lui”[11] (XIX/86). Sunt și articole întregi pe tema cuvintelor străine care înlocuiesc cuvinte maghiare (de exemplu: *Az idegen szó műveletlenséget palástol* ‚Cuvântul străin camuflează ignoranță' XIX/242. sau *A transsylvan magyar szókincset fenyegető külön veszedelmek* ‚Pericolele specifice care amenință lexicul maghiar din Transilvania' XIX/200.). Unul dintre scopurile rubricii a fost chiar găsirea corespondentelor în limba maghiară a acestor cuvinte străine răspândite în utilizarea limbii cu ajutorul cititorilor.

Monitorismul lingvistic: convingerea potrivit căreia în scopul de a învăța și de a utiliza forma corectă (standard) a limbii, este nevoie de un nivel ridicat de conștiință și de atenție din partea vorbitorilor, iar cei care nu îndeplinesc aceste cerințe, sunt leneși, indolenți și ignoranți. Această ideologie este foarte frecventă în articolele apărute: „de cât de multă prudență și de cât de multă chibzuință este nevoie pentru a scrie corect în limba maghiară!”[12] (XIX/242); „Este nevoie de eroism și chiar de puterile lui Hercule pentru a curăța acest grajd lingvistic”[13] (XX/55).

---

[7] „Gondtalan tékozlással szórjuk el legszebb szavainkat”.

[8] „mennyi hibát követünk el, mennyit vétünk anyanyelvünk törvényei és tisztasága ellen”

[9] „És évszázadokkal, talán évezredekkel ezelőtt ugyanígy mondták: alma, anyám – ugyanígy mondták a szép, ízes magyar szavak roppant sokaságát. Őseink gyűjtötték össze idők végtelensége alatt ezt a sok ezer színes kockát, golyócskát, hogy mi most keverhessük és csoportosíthassuk őket gondolataink törvénye és szeszélye szerint”.

[10] „Hisz minél jobban megőrzi a nyelv – szüntelen duzzadása ellenére is – népi forrásának bőségét és tisztaságát, minél világosabb s így is érthetőbb marad, annál megfelelőbb, jótékonyabb tolmácsolója, közvetítője az egyes néprétegek és nemzetek törekvéseinek, szellemének s kifejezője társadalmi szükségleteinek, eszményeinek”.

[11] „Még hajbókolunk is az idegen szójövevények előtt, melyek mindegyike egy-egy becsületes szép magyar szót ver ki a saját hajlékából”.

[12] „mennyi vigyázatosságot és megfontoltságot kíván a helyes magyar írás”.

[13] „Hősiesség kell és talán herkulesi erő is ennek a nyelvi istállónak kitisztításához”.

Împreună cu aceste poziții ideologice (pentru că ele reprezintă concretizarea unor ideologii care sunt, în ansamblu, mult mai vaste decît aceste concretizări), s-au formulat numeroase metafore referitoare la limba maghiară: *limba ca fortăreață* care trebuie protejată și care protejează la rândul ei pe cei care sunt în interiorul său; *limba ca sculptură sau bijuterie; limba ca o multitudine de flori frumoase și colorate* sunt doar câteva dintre acestea. Utilizarea acestor metafore are ca scop conștientizarea valorii limbii maghiare ca limbă maternă, și prin faptul că sunt obiectivizate, este mai ușor de înțeles faptul că limba, similar celor de mai sus, poate fi ruptă, distrusă și dărâmată, dacă nu avem grijă de ea.

Atitudini față de limba maternă, limba statului și limbile străine

Articolele apărute în rubrică reflectă, de asemenea, o atitudine contradictorie față de limbi străine: pe de o parte acestea sunt văzute ca amenințări la puritatea limbii maghiare, însă mișcarea de cultivare a limbii apreciază celelalte mișcări similare de prezervare și cultivare a limbilor naționale din Anglia, Germania și Italia.

Atitudinea față de limba română ca limbă a statului este iarăși contradictorie: pe de o parte, ca sursa multor cuvinte, expresii și structuri gramaticale care au intrat în limba maghiară, este văzută în mod negativ. Pe de altă parte numeroase articole (publicate în cadrul rubricii și nu numai) subliniază importanța învățării limbii statului, considerând acest lucru o necesitate dar și o datorie a cetățenilor României. Această necesitate reiese și din faptul că începând cu anul 1919 există tot mai multe anunțuri în care cunoașterea limbii române este prezentă ca o condiție sau un avantaj în cazul angajărilor, dar găsim și multe anunțuri în care se caută profesori de limba română sau cărți de gramatică a limbii române. Aceeași atitudini pot fi identificate și referitor la multi- și plurilingvism: cu totul că importanța învățării (corecte a) limbilor străine și a limbii statului, au apărut și unele articole în care acest lucru a fost considerat chiar dăunător asupra competențelor în limba maternă.

Vitalitatea limbii maghiare: concluzii

Seria de articole publicată în rubrica *Anyanyelvünkért* conține informații importante referitoare la mișcările de cultivare a limbii maghiare în perioada interbelică în Transilvania și despre modul în care atitudinile lingvistice și ideologiile referitoare la limbă au fost transmise unei întregi comunități prin intermediul ziarului *Keleti Újság*. În ceea ce privește vitalitatea etnolingvistică a limbii maghiare în Transilvania, putem identifica două aspecte contradictorii: pe de o parte această limbă este prezentată ca ceva care este în curs de dispariție, este distrusă de contextul politic și de vorbitorii înșiși, pe de altă parte ea apare în numeroase articole ca un tezaur care a rezistat prin furtunile veacurilor, ceva persistent, tenace, vechi și puternic. Întregul concept al rubricii se organizează în jurul convingerii că limba poate fi reînviată, readusă la splendoarea ei de adineaori însă doar atunci, dacă i se acordă atenția necesară, și doar în cazul în care vorbitorii sunt suficient de exigenți în felul în care ei, dar și ceilalți, utilizează limba lor maternă.

Referințe bibliografice

BAKER, Colin. 1992: *Attitudes and Language,* Multilingual Matters, Clevedon-Philadelphia.

FENYVESI Anna 2011: *Nyelvi attitűdök kisebbségi kontextusban: Erdélyi, Vajdasági és Felvidéki magyar diákok viszonyulása anyanyelvükhöz, az államnyelvhez és az angolhoz,* in Hires-László Kornélia, Karmacsi Zoltán, Márku Anita (coord.), *Nyelvi mítoszok, ideológiák, nyelvpolitika és nyelvi emberi jogok Közép-Európában elméletben és gyakorlatban,* Tinta Könyvkiadó – Hodinka Antal Intézet, Budapesta–Berehove, p. 243–250.

FLEISZ János 2005: *Az erdélyi magyar sajtó története (1890–1940),* Pannónia Könyvek, Pécs.

KÁNTOR Zoltán 2006: *Nationalism, nationalizing minorities and kin-state nationalism,* in Rüegg, François, Rudolf Poledna, Calin Rus (coord.), *Interculturalism and Discrimination in Romania.* Berlin, LIT Verlag, p. 249–276.

LANSTYÁK István 2009: *Nyelvi ideológiák és filozófiák, Fórum Társadalomtudományi Szemle.* XI., Somorja, p. 27–44.

LANSTYÁK István. 2011: *A nyelvi ideológiák néhány általános kérdéséről,* in Misad Katalin, Csehy Zoltán (coord.): *Nova Posoniensia,* Szenczi Molnár Albert Egyesület–Kalligram Kiadó, Bratislava, p. 13–57.

SÓFALVI Krisztina 2009: *Román nyelvi elemek a két világháború közti időszak erdélyi magyar napilapjaiban,* in *3. Félúton konferencia,* Budapesta, p. 242–259. http://linguistics.elte.hu/studies/fuk/fuk07/cimlap.pdf (Ultima accesare 25 noiembrie 2014).

ZSEMLYEI Borbála (coord.) 2008: *Anyanyelvünkért. Dsida Jenő nyelvművelő rovata a Keleti Újságban,* AESZ, Sfântu Gheorghe.

Teoretizări ale postmodernismului între tradiția occidentală și cea românească[1]

Robert Cincu
Doctorand, Facultatea de Litere, Universitatea „Babeș-Bolyai" din Cluj-Napoca
Panelul 1: Studii literare. 2. Teoria literaturii

Abstract
The paper determines several symptoms of Romanian literary theory concerning the concept of postmodernism. The three major references I will take into consideration (essential in this sector of Romanian culture) are: *The Poetics of Postmodernism* (Liviu Petrescu, *Poetica Postmodernismului*), *Romanian Postmodernism* (Mircea Cărtărescu, *Postmodernismul românesc*), *Postmodernism. A Cultural „Battle"* (Ion Bogdan Lefter, *Postmodernism. Din dosarul unei „bătălii" culturale*). The relevance of these titles is determined mainly by historical aspects: Petrescu's book is considered as one of the first volumes entirely focused on the concept of postmodernism in Romanian culture, Cărtărescu is, probably, the most famous name in Romanian postmodernism, therefore his book did not go unnoticed in 1999 when it was published, and, finally, Lefter is considered one of the most reliable theorists of postmodernism in Romanian culture, especially in academic circles. I will analyze the relationship established between these texts and also their correspondences with Western books that focus on postmodern literary theory. My purpose is that of determining tendencies, key-aspects or innovative approaches that define this sector of Romanian literary theory. The fact that the concept of postmodernism was rather lately discussed in Romanian culture (the first relevant articles on this topic were published at the beginning of the 80's) is also of great importance, thus most of the ideas circulating in the Romanian cultural space can be seen as local adaptations of Western theories developed in the 70's or even in the 60's.

Keywords: Liviu Petrescu, Mircea Cărtărescu, Ion Bogdan Lefter, Postmodernism, Romanian literary theory, Western influences

Voi încerca în lucrarea de față să determin mai multe tendințe specifice teoretizărilor postmodernismului în cultura română. Dat fiind faptul că postmodernismul a fost problematizat în Occident cu mulți ani înaintea primelor încercări autohtone, trebuie semnalate câteva dintre reperele bibliografice importante care au influențat teoreticienii români cu privire la acest subiect. Desigur, dintre volumele românești dedicate postmodernismului, am ales doar câteva exemple simptomatice, relevante în egală măsură, dar foarte diferite din punctul de vedere al abordării. Voi încerca, astfel, să analizez critic diferitele raporturi care se stabilesc între aceste volume (și, eventual, între apariții editoriale similare din Occident).

Prima referință importantă în acest sens este volumul lui Liviu Petrescu, *Poetica postmodernismului* (1996), motivația acestei alegeri fiind una foarte simplă: avem de-a face aici cu unul dintre primele volume dedicate integral teoretizării postmodernismului în cultura română.

[1] Această lucrare a fost posibilă prin sprijinul financiar oferit prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/140863, cu titlul „Cercetători competitivi pe plan european în domeniul științelor umaniste și socio-economice. Rețea de cercetare multiregională (CCPE)".

Astfel, cronologic vorbind, acest reper nu putea lipsi din actualul demers critic. Cea de-a doua carte pe care o am în vedere este *Postmodernismul românesc* (1999), inițial teza de doctorat a lui Mircea Cărtărescu. Vorbim, în acest caz, de un volum extrem de celebru în cultura română, chiar dacă personalitatea autorului a contribuit enorm la popularizarea cărții. Mai mult decât atât, alegerea acestui reper bibliografic se datorează și faptului că anul 1999 a marcat apariția în cultura română a foarte multor volume de teorie literară sau critică dedicate postmodernismului, iar testul timpului pare să-l fi trecut doar volumul lui Cărtărescu (repet, și din motive extra-teoretice cum ar fi importanța autorului ca lider al generației optzeciste). În fine, cel de-al treilea volum discutat, *Postmodernism. Din dosarului unei „bătălii" culturale* (2000), reprezintă, probabil, unul dintre volumele cel mai frecvent citate în cultura română (în materie de postmodernism). Chiar dacă, din punct de vedere teoretic volumul lui Ion Bogdan Lefter nu este unul tocmai constant, autorul s-a impus în mediul academic drept un specialist incontestabil în raport cu acest subiect. Avem, așadar, un prim volum, un volum celebru în rândul cititorilor nespecializați și un volum celebru în mediile academice, toate trei concentrate în jurul conceptului de postmodernism. Considerăm că aceste trei repere, esențiale într-o eventuală istorie a teoretizărilor postmodernismului în cultura română, sunt suficiente pentru a putea evidenția pe baza lor, în urma unei analize, câteva simptome majore ale teoriei literaturii din acest segment.

Primul volum dedicat integral încercării de definire a conceptului apare abia în 1996 – e vorba de volumul *Poetica postmodernismului* de Liviu Petrescu. Acesta urmărește parcursul istoric al conceptului de postmodernism începând cu primele manifestări de acest tip din anii '50 (când teoreticienii vorbesc pentru prima dată de o formă de „universal mass culture"). În anii '60 două lucrări importante par a semnala deja revoluția culturală postmodernă: „este vorba, întâi de toate, de studiul din 1961 al lui Hudson Smith, *The Revolution of Thougt,* unde este descrisă «trecerea de la o viziune modernă […] la o viziune postmodernă, pentru care realitatea este lipsită de ordine și în ultima analiză incognoscibilă». Și este vorba, în fine, de lucrarea istoricului britanic Geoffrey Barraclough, *An Introduction to Contemporary History,* publicată în anul 1964; ca și pentru cercetătorul american Bernard Rosenberg, pentru Geoffrey Barraclough cultura postmodernă înseamnă în esență trecerea de la o cultură elitistă, la o cultură «de masă»" (Petrescu 1998:6). Abia începând cu anii '70 apar primele dezbateri teoretice privind fenomenul postmodern – e vorba de autori precum Irving Howe, Susan Sontag, Ihab Hassan ș.a.

În linii mari, volumul *Poetica postmodernismului* se revendică în primul rând de la teoriile lui Frederic Jameson, după cum însuși autorul mărturisește: „Schema tipologică pe care o propunem în studiul de față reproduce, în linii generale, schema cu ca operează și Frederic Jameson, în lucrarea sa fundamentală – *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism* (1991) […] În ceea ce ne privește, vom reține această schemă ternară de tipologie a culturii noi, dar vom prefera să o punem în relație, nu cu teoria, de sorginte marxistă, a evoluției societății capitaliste, ci, mai degrabă, cu teoria lui Alvin Toffler despre civilizația celui de al doilea și al treilea val" (Petrescu 1998:8). Merită specificat aici faptul că detașarea lui Petrescu față de nuanțele marxiste ale teoriei lui Jameson se datorează, probabil, și contextului în care *Poetica postmodernismului* a fost scrisă. Practic, România anilor '90 era o țară aflată într-o formă de confuzie/recuperare ideologică după 40 de ani de dictatură comunistă. În mod evident, teoriile marxiste

(care au fost dictatorial reinterpretate și modificate în timpul României comuniste) nu erau terenul cel mai comod în cultura română post-decembristă. Lucrarea lui Liviu Petrescu se încheie cu câteva considerații privind exclusiv postmodernismul românesc, în special generația optzecistă.

Anul 1999 marchează apariția mai multor volume care abordează tema postmodernismului, fie în sens general, fie printr-o raportare la cultura română: *Postmodernismul românesc* (Mircea Cărtărescu), *Dialoguri postmoderne* (Mihaela Anghelescu Irimia), *Optzecismul și promisiunile postmodernismului* (Mihaela Ursa), *Forme în mișcare. Postmodernismul* (Mihaela Constantinescu). Dintre acestea, după cum am spus, doar primul titlu mai poate fi considerat la ora actuală un reper important în acest segment al teoriei literare.

Deși cartea este, în primul rând, una de critica literară, o parte însemnată este dedicată teoretizării postmodernismului (în general, nu doar referitor la contextul autohton). Astfel, în capitolul intitulat *Postmodernitatea ca experiență ontologică, epistemologică și istorică „slabă"*, Cărtărescu abordează fenomenul postmodern dintr-o perspectivă filosofică încercând să definească acest concept ca pe o componentă (instrument) în procesul cunoașterii. Viziunea lui Cărtărescu se construiește în această primă parte a cărții mai ales pe baza unor referințe precum Gianni Vattimo, Friedrich Nietzsche și Jean-Fraçois Lyotard. Într-un al doilea capitol intitulat *Postmodernismul: sfârșitul artelor sau un nou început?*, Cărtărescu va încerca să definească fenomenul postmodern, de această dată printr-o plasare mult mai apropiată de zona literaturii sau a artelor în general. Foarte interesant în acest sens este subcapitolul intitulat *Ce este postmodernismul?,* unde autorul își propune să răspundă dificilei întrebări printr-o singură frază: *„Postmodernismul este epifenomenul cultural, artistic și, în cele din urmă, literar al postmodernității,* calitate în care el reflectă toate trăsăturile filozofice și ideologice ale acesteia, pe care le-am prezentat într-un capitol anterior: perspectivismul nietzschean, pierderea simțului realității, estetizarea existenței, asocierea constantă cu societatea democratică, înalt tehnologică, informatizată și mediatică de astăzi" (Cărtărescu 1999:79). În încheierea părții teoretice a lucrării sale, înainte de a trece la critica literară propriu-zisă a postmodernismului românesc, Cărtărescu încearcă să stabilească și posibile evoluții ale curentului în viitorul apropiat, astfel se discută subiecte precum epuizarea postmodernismului (curent cu o vechime mai mare de 30 de ani la acea vreme), post-postmodernismul, caracterul efemer al conceptului de *postmodern* etc.

Un aspect interesant care merită discutat în raport cu această carte este tocmai relația sa cu volumul din 1996 al lui Liviu Petrescu, *Poetica postmodernismului.* Practic, în bibliografia românească de la acea vreme cartea lui Petrescu era una dintre puținele referințe (editoriale) valabile. Surprinzător, în acest sens, este faptul ca Mircea Cărtărescu ignoră complet acest volum, deși în mai multe secvențe cei doi critici par a împărtăși aceleași idei. Cuvintele din postfața la *Postmodernismul românesc,* postfață scrisă de Paul Cornea, devin astfel ridicole: „Autorul se servește în chip organic și nu protocolar de o bibliografie întinsă (epuizând materia în domeniul românesc)" (Cărtărescu 1999:507). E drept că Mircea Cărtărescu face numeroase trimiteri la numerele speciale dedicate postmodernismului din *Caiete Critice* sau *Euresis* și chiar la volumul din 1996 al Magdei Cârneci, însă ignorarea singurului volum dedicat exclusiv teoretizării fenomenului postmodern apărut în România e departe de a fi o „epuizare a bibliografiei". Mai mult decât atât, nu putem lua în considerare nici varianta conform căreia Cărtărescu nu știa de apariția volumului lui Liviu Petrescu în condițiile în care acesta, comentând o poezie de

Mihai Vaculovschi, dă următorul citat din scriitorul moldovean: „așa a fost afară ninge cu pupile dilatate la Academia de Științe e balul de anul nou dar Grigore Vieru a ales grădinița citesc *Poetica postmodernismului* Liviu Petrescu iubita mă întreabă cam cât […]" (Cărtărescu 1999:474). Cu alte cuvinte, singurul loc în volumul lui Cărtărescu în care apare o trimitere la *Poetica postmodernismului* e într-un citat dintr-un poem semnat Vaculovschi. Desigur, acest aspect nu descalifică lucrarea lui Cărtărescu și nici nu presupune automat o impostură academică (la urma urmei, bibliografia de la finalul cărții e *selectivă*); însă se poate vorbi de o formă de ostilitate neprofesionistă din partea scriitorului optzecist care refuză să se revendice de la o „tradiție" începută (cel puțin în materie de teoria/istoria literaturii) cu câțiva ani înaintea volumului său.

Din acest punct de vedere, o relație interesantă cu predecesorii săi în materie de teoretizări ale postmodernismului are și Ion Bogdan Lefter în volumul său *Postmodernism. Din dosarul unei „bătălii" culturale* (2000). De fapt, volumul lui Lefter constituie o culegere de articole, eseuri, interviuri concepute „de-a lungul unui deceniu și jumătate". Astfel, la vremea publicării inițiale a acestor articole nu apăruse încă niciun volum dedicat postmodernismul în cultura română. Acest lucru este semnalat și de Lefter în prefața volumului, autorul justificând astfel ignorarea mai multor apariții (în articole sau în volum) relevante. Mai mult decât atât, în prefață Lefter schițează și o istorie a publicațiilor dedicate postmodernismului de-a lungul timpului în cultura română, însă, surprinzător, volumul lui Liviu Petrescu nu este menționat (deși această prefață este scrisă la aproximativ patru ani după apariția *Poeticii postmodernismului*).

Volumul lui Lefter este unul inegal, anumite articole vizând postmodernismul în sens foarte general, în timp ce altele discută aspecte izolate ale curentului. Există însă numeroase aspecte foarte interesante în cartea lui Lefter, iar, în contextul lucrării de față, trebuie amintit un detaliu din prefața cărții, în care autorul vorbește (apologetic) despre referințele sale în materie de postmodernism: „numeroși teoreticieni ai curentului și artiști care l-au ilustrat sunt invocați ici și colo, dar nu sistematic (cu excepția autorilor români – dar situația lor e diferită și comportă o discuție separată). Sunt pomeniți frecvent – de pildă – Ihab Hassan sau John Barth, dar, dacă nu greșesc, nu apar niciodată Frederic Jameson sau Gianni Vattimo (ca să aleg un nord-american și un european), nume citate ritualic în dezbaterile internaționale asupra postmodernității (dar ei și alții au atins au atins o largă notorietate mai de curând)" (Lefter 2000:7–8). Am subliniat faptul că principalul model pentru cartea lui Liviu Petrescu este cel propus de Jameson, iar în cazul lui Cărtărescu era vorba de Vattimo. Surprinzător, tocmai aceștia sunt autorii care nu apar la Lefter, un motiv suficient pentru a considera cartea sa cel puțin ca o alternativă originală (fundamental diferită, atât cât este posibil în materie de definire a postmodernismului) în raport cu celelalte două apariții discutate. Desigur, o nouă carte despre postmodernism bazată pe ideile lui Jameson sau ale lui Vattimo era, într-adevăr, irelevantă în cultura română, tocmai datorită contribuțiilor lui Petrescu respectiv Cărtărescu. Surprinzător, însă, este faptul ca Lefter găsește o a treia direcție de abordare a conceptului de postmodernism, detașându-se de eventuale tradiții începute de predecesorii săi.

Putem observa, astfel, faptul ca fiecare dintre cei trei teoreticieni discutați mai sus își construiește volumul ca fiind „primul" dintr-o eventuală tradiție a teoretizării postmodernismului. Vorbind strict cronologic, Liviu Petrescu este cel avantajat, cu toate că teoreticianul clujean a publicat puține articole legate de postmodernism înaintea acestui volum, spre deosebire de Cărtărescu sau Lefter ale căror articole teoretice apar încă din prima jumătate a anilor '80.

Abordarea sa din *Poetica postmodernismului* rămâne una bazată pe referințe occidentale, însă există și câteva trimiteri la articole din *Caiete critice.*

Tot de la referințe occidentale se va revendica și Mircea Cărtărescu (mă refer, desigur, la acea primă parte a volumului dedicată teoretizării conceptului de postmodernism; în mod evident, un volum numit *Postmodernismul românesc* nu putea fi construit pe baza unei bibliografii exclusiv occidentale), făcând trimiteri și la câteva volume românești de critică (Magda Cârneci, *Arta anilor '80. Texte despre postmodernism* sau Gheorghe Perian, *Scriitori români postmoderni*). Cu toate acestea tocmai volumul absent, cel al lui Liviu Petrescu, ar fi fost, în acest caz, o referință esențială, în condițiile în care abordarea teoretică a criticului clujean corespunde tematic cu prima parte a cărții lui Cărtărescu, cea dedicată teoretizării conceptului de postmodernism.

În ceea ce privește soluția propusă de Lefter, acesta recunoaște faptul că are predecesori, însă preferă să se revendice la de la alte tradiții occidentale, inaugurând, la rândul său, o nouă pseudo-direcție în materie de teoretizări ale postmodernismului. Marele dezavantaj al volumului lui Lefter rămâne însă faptul ca avem de-a face aici cu o selecție aproape dezordonată de texte, un volum inegal, insuficient de omogen pentru a instaura o tradiție literară propriu-zisă. Merită amintit aici și faptul că Lefter publică în 2004 publică un al doilea volum dedicat postmodernismului (*Despre identitate. Temele postmodernității* – reeditat cu câteva adăugiri în 2012). Practic, e vorba de o continuare în aceeași manieră (culegere de articole, eseuri, interviuri etc.) a volumului *Postmodernism. Din dosarul unei „bătălii" culturale.*

Desigur, se poate vorbi în aceste cazuri de ostilitate, orgolii literare sau complexe ale culturilor „mici", însă în articolul de față am încercat să subliniez, în primul rând, caracterul simptomatic al acestor tendințe. Practic, postmodernismul se instaurează în teoriile românești prin ignorarea tradiției locale și prin reasumarea unor teorii occidentale a căror autoritate este deja (canonic) incontestabilă. Poate că, din anumite puncte de vedere, tocmai aceasta este adevărata tradiție românească a teoretizărilor conceptului de postmodernism: o permanentă „bătălie" (ca să preiau termenul propus de Lefter) între teoreticienii români, fiecare urmărind să aducă ideile occidentale pe un teren local încă necucerit de predecesori.

Bibliografie

*** 1986, *Caiete critice* (*număr tematic: „Postmodernismul"*), nr. 1–2.

CĂRTĂRESCU, Mircea 1999, *Postmodernismul românesc,* București, Editura Humanitas.

CÂRNECI, Magda 1996, *Arta anilor '80. Texte despre postmodernism,* București, Editura Litera.

DOCHERTY, Thomas 1993, *Postmodernism. A Reader,* New York, Columbia University Press.

*** 1995, *Euresis, cahiers roumains d'études littéraires* (*număr tematic: „Le postmodernisme dans la culture roumaine"),* nr. 1–2.

HASSAN, Ihab 1987, *The Postmodern Turn. Essays in Postmodern Theory and Culture,* Columbus, Ohio State University Press.

JAMESON, Fredric 1991, *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism,* Durham, Duke University Press.

LEFTER, Ion Bogdan 2000, *Postmodernism. Din dosarul unei „bătălii" culturale,* Pitești, Editura Paralela 45.

LEFTER, Ion Bogdan 2012, *Despre identitate. Temele postmodernității,* ediția a II-a, Pitești, Editura Paralela 45.

PERIAN, Gheorghe 1996, *Scriitori români postmoderni,* București, Editura Didactică și Pedagogică.

PETRESCU, Liviu 1998, *Poetica postmodernismului,* ed. a II-a, Pitești, Editura Paralela 45.
VATTIMO, Gianni 1985 *The End of Modernity,* Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Fenomenologia actului critic[1]

Copaciu Leontina
Doctorand, Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca

Abstract

Phenomenology of the critical act. The theme of this paper is to define the critical act in relation to the literary work, from a neocritical perspective. The main theoretician, whose study we analyze (*Relația critică – Critical Relationship*), is the poststructuralist Jean Starobinski, a representative figure of the „Geneva School". Our paper follows the main characteristics of critical interpretation in Starobinski's vision; the character of "event" of the two types of text (literary and critical); the literary and the critical discourse as way of expressing the knowledge of the Other and the Self; ratio between literary discourse – critical discourse and the configuration of "critical relationship"; the conditions of interpretation; the selection and the application of appropriate methods for the Item, for a rational and critical plausible interpretation; tension – a characteristic of texts (literary and critical); the multiple meanings and the relative interpretation.

Keywords: text, interpretation, method, "critical relationship", Jean Starobinski.

Rezumat

Fenomenologia actului critic. Tema acestei lucrări este definirea acului critic în raport cu opera literară, din perspectivă neocritică. Principalul teoretician, al cărui studiu îl analizăm (*Relația critică*), este poststructuralistul Jean Starobinski, reprezentant al Școlii de la Geneva. În lucrare, vom urmări: principalele caracteristici ale interpretării critice, în viziunea lui Starobinski; caracterul de „eveniment" al celor două tipuri de texte (literare și critice); discursul literar și critic ca mod de cunoaștere a *Celuilalt* și de exprimare a Sinelui; raportul dintre discursul literar – discursul critic și configurarea „realției critice"; condițiile interpretării; alegerea și aplicarea metodelor potrivite Obiectului, pentru o interpretare critică rațională și plauzibilă; tensiunea – o caracteristică a textelor (literare și critice); sensurile multiple și interpretarea relativă.

Cuvinte-cheie: text, interpretare, metodă, „relație critică".

Lucrarea de față cuprinde o analiză a configurării actului critic, în raport cu opera literară, propus de Jean Starobinski, poststructuralist și reprezentant de seamă al Școlii geneveze de neocritică. Condiția criticii în viziunea starobinskiană constă în aspirația criticii literare de a întâlni realul într-o „«incertitudine vigilentă care, fără a-i refuza ceva, nu consimte să se plieze nici unui sistem de autoritate»" (Colangelo, 2006:8).

Principalele caracteristici ale interpretării critice, revendicate de la Școala Geneveză de neocritică, care asigură rezistența discursului critic sunt: unitatea gândirii critice – singularitatea/diversitatea/complementaritatea (obiectului, a metodelor, a discursului interpretativ); jocul dintre aparență și esență; „metafora privirii"; experiența perceptivă; înțelegerea și iubirea;

[1] Această lucrare a fost posibilă prin sprijinul financiar oferit de Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/140863, cu titlul „Cercetători competitivi pe plan european în domeniul științelor umaniste și socio-economice. Rețea de cercetare multiregională (CCPE)".

„reflecția liberă"; conștiința limitelor interpretării și acceptarea lor; „relația" (cu Alteritatea – lumea și celălalt, fapt care creează Sensul), întrucât travaliul critic este un „dar către celălalt" (*ibid.*, 73).

*

Opera literară are potențialul de „a angaja" practici, acțiuni și experiențe deschise, iar interpretarea este experiența primară provocată de text, drept pentru care, actul interpretării are în vedere acțiunea comunicativă a textului literar. Opera literară înseamnă viață și devenire, având caracter de evenimențialitate (conform lui Iser, în *Actul lecturii*), iar textul critic posedă caracter de eveniment, fiind prima condiție care marchează libertatea receptării. Opera literară se construiește în raport cu lumea și cu ceilalți, având o „substanță relațională" și fiind, astfel, un „eveniment structural relațional". Pornind de la aceste prezumții se naște „critica relației", care este teoretizată și analizată de Jean Starobinski, în *Relația critică.*

„Pagina scrisă […] reprezintă și reînvie pentru noi experiența senzorială dintâi, […] creând o nouă ordine sensibilă […] care ne oferă propriile sale valori și ne duce la experiența preverbală a simțirii, îi reînsuflețește savoarea fundamentală" (*ibid.*, 46), fiind purtătoare de „semnificații în mișcare", împărtășibile celuilalt, astfel încât, „întâlnind o operă și resimțind efectele configurării ei formale, un om se poate simți zguduit în certitudinile sale, «pus interior în pericol», dar capabil, astfel, din nou, de un răspuns apropriat: de o reală prezență în lume, la ora la care, «pentru noi, adevărata prezență înseamnă nerăbdare, insecuritate, luptă»" (*ibid.*, 15). Creația artistică acționează asupra realității, având o mare forță de a ne schimba privirea asupra lumii. Prin intermediul interpretării, opera literară se traduce în conștiința cititorului-Interpret, care reconstituie universul ficțional, actualizează sensul textului și construiește un alt text, care este discursul critic, sau, altfel spus, relația dintre un text literar și un cititor (Interpret) „se desăvârșește cu un text interpretativ" (Pânzaru, 1999:23) și interpretabil, la rândul său.

Interpretarea este un „mod de cunoaștere", de la particular la general, conform lui Jean Starobinski, și este o formă de intimitate dintre Interpret („conștiința critică") și Opera literară (Obiectul), care, în viziunea criticului poststructuralist, se fundamentează pe metafora „privirii". „Privirea" pornește din interiorul Interpretului, care, în calitate de Subiect „structurant", apelează la referințele culturale, stabilește relații și descoperă semnificațiile. Interpretarea unui text se bazează pe cunoștințele Interpretului, care „integrează opera în propriul lui raport cu lumea" (Starobinski, 1974:154). Selecția cunoștințelor este primul act de interpretare și reprezintă momentul „alegerii", iar cititorul-Interpret trăiește ca „agent al unei chemări" (Colangelo, 2006:49), care este condiționată de experiența perceptivă. Percepția are un rol primordial în cunoașterea sensului: „în percepție […] se trezește deja puterea mea de expresie, întrucât percepția comportă deja un gest elementar unde sunt schițate puterile care vor deveni cuvinte, artă, acțiune umană" (*ibid.*, 38; Colangelo parafrazându-l pe Maurice Merleau-Ponty, din *Phénoménologie de la perception*).

Opera literară poate fi un Obiect opac, fluid, discutabil, care opune rezistență, iar Interpretul poate avea dificultăți de ordin teoretic sau metodologic în ceea ce privește configurarea sensului și analiza lui. Faptele pe care le analizează Interpretul sunt tributare anumitor metode și instrumente de lucru. Criticului îi revine sarcina de a-și alege metoda adecvată propriului demers interpretativ, întrucât aceasta trebuie să confere stabilitate planului la care ea se aplică.

Metodele trebuie să asigure obiectului „«prezența cea mai puternică și independența cea mai mare»", pentru ca acesta să fie „«perceput, menținut, consolidat în diferența și realitatea care îi sunt proprii»". În actul critic, interpretul „descoperă că numai dacă lasă obiectul să se afirme prin caracterele sale specifice, numai atunci raportul cu opera este mai mult decât o simplă «dezvoltare a unei fantasme a interpretului»" (*ibid.*, 59). Idealul neocriticii starobinskiene este „rigoarea metodologică" și „disponibilitatea reflexivă" (Starobinski, 1974:74).

Traiectul interpretării trebuie să se desfășoare între „a accepta totul" prin simpatie și „a situa totul" prin comprehensiune. Practic, Interpretul trece de la o „dependență iubitoare" la o „independență atentă" (*ibid.*, 76). În viziunea lui Starobinski, există trei momente în discursul critic, care asigură raționalitatea cercetării: „simpatia spontană", „studiul obiectiv" și „reflecția liberă" (*ibid.*, 76). Doar respectându-se aceste momente discursul critic depășește unele pericole, cum sunt inventarul de date, parafraza, pastișa sau eseul autonom, devine rezistent, iar „relația critică" stabilită între Subiect și Obiect este autentică. Criticul genevez propune, astfel, o lectură critică corelativă, situată între identificare (a Interpretului cu universul textual) și distanțare (a Interpretului față de text). Această formă de lectură critică reduce și alte riscuri care ar putea apărea în actul interpretării și pe care le prevede Ioan Pânzaru, în studiul *Practici ale interpretării de text*. Aceste riscuri constau în „a reduce interpretarea la descrierea lumii referențiale așa cum e reprezentată în text" sau „a face abstracție de ceea ce spune textul" (Pânzaru, 1999:25).

Există un fenomen de oglindire între discursul literar și discursul critic, creat de anumiți indici specifici ai celor două tipuri de text. Opera literară comportă „prezența sensibilă" și „imediatul sensibil" (*ceva* transcendent în raport cu o experiență referențială), în raport cu „stranietatea" și cu „alteritatea"; de fapt, „i se face din plin loc *celuilalt"*. „Adeziunea la imaginea străină a celuilalt" înseamnă „a acorda celuilalt dreptul său la distanță și de a (fi) trăi(t) tu însuți distanța în miezul propriei existențe" (Starobinski, 1974:156), drept pentru care, textul literar se caracterizează prin intersubiectivitate, exprimare și comunicare. Discursul critic este „o cunoaștere despre cuvânt, reluată într-un nou cuvânt", este „o analiză a evenimentului, devenind ea însăși un eveniment" (*ibid.*, 158). Interpretarea recunoaște în Obiect urma unui act, îl reprezintă, îi conferă sens, devenind ea însăși act. Drept urmare, „critica se exprimă și se comunică" (*ibid.*, 158).

Opera literară are anumiți indici specifici de semnificație vizibili, cuminți, dar are și indici de semnificație scandaloși, și anume: *elipsele* (rupturile), *écart*-ul (devierile), care încalcă normele comune existente, creând tensiune, care constituie punctul forte al unui text literar. Contrapunctic, tensiunea unui discurs critic este provocată de *rest* – ceva ce ne scapă, ceva ce nu se poate spune – neexistând interpretare fără rest. Dar tocmai acest lucru sporește farmecul Obiectului și, totodată, conferă farmec noului obiect, care este textul critic.

Ioan Pânzaru afirmă, în *Regimul interpretării,* că „nu există sens adevărat, ci sens optim în raport cu o situație". Interpretarea textului situându-se, astfel, în amonte de un adevăr absolut. Astfel, „înțelesurile unui text sunt necesarmente mai multe" (Pânzaru, 2012:121) și este greșit să reducem sensul unui text la un singur mesaj, întrucât interpretarea este mereu atentă la „posibilul altern" din fiecare fenomen, din fiecare situație, dintr-un anumit timp (Idem, 1999:127). Drept urmare, Interpretul, în propriul demers analitic, trebuie să pledeze pentru multiplicitatea sensurilor și pentru relativismul interpretativ.

*

Interpretarea, pentru Starobinski este „discurs" care, „răspunzând emoției suscitate de obiectul estetic, «ia în seamă interpretabilul și restul lui […] înfruntă opacitatea, fără a se complace în ea, dar nu se încrede nici într-o transparență obligată»" (Colangelo, 2006:60), astfel încât, discursul critic nu se subordonează unui sistem de autoritate absolută, ci este deschis interpretărilor succesive. Interpretarea este o formă de experiență estetică, iar experiența estetică, o știm, se naște în clipa în care, pentru a se deschide lumii, eul acceptă să își sacrifice propria prezență sieși. Or, privirea pusă asupra acestei identități nesătule produce, la cititor, imposibilitatea de a se mulțumi cu semnificațiile pe care le posedă deja.

Bibliografie

Colangelo, Carmelo, 2006: *Jean Starobinski sau ucenicia privirii,* trad. și notă la ediția românească de Ioana Bot, Cluj-Napoca, Editura Limes.

Starobinski, Jean, 1974: *Relația critică,,* trad. de Al. George, pref. de Romul Munteanu, București, Editura Univers.

Idem, *Textul și interpretul:* 1985, trad. de Ion Pop, București, Editura Univers.

Pânzaru, Ioan, 1999: *Practici ale interpretării de text,* Iași, Editura Polirom.

Idem, 2012: *Regimul interpretării. Literatura și sensul acțiunii,* Iași, Editura Polirom.

Symbolic Spatiality in Negative Utopias and its Connection to 19th Century Thinking[1]

Niculae Liviu Gheran
Drd. Facultatea de Litere, Catedra de Literatură Comparată, Universitatea Babeș-Bolyai

Abstract
The following paper attempts to point out new potential areas of research within the sub-field of spatial analysis in negative utopias. While much of the research on the symbolic space of negative utopias has been focused on the centrality of the dystopian city and its environment, my focus moves further to the study of locations that border the city that have been overlooked by critics. These symbolic locations are important because they can be seen as heterotopias within the fictional universe of the novels. Moreover, what is really interesting is tracing the origin of these locations within the novels for this type of spatiality shares a lot of symbolic attributes with 19th century constructions of space. My paper aims to put into perspective an important connection between the constructions of space in 19th century texts and modern 20th century negative utopias.

Keywords: dystopia, Romanticism, negative utopia, Foucault, Heterotopia

The main target of my research is symbolic geography as well as the relation between spatiality and the features of some of the main characters present in 20th century Anglophone dystopian fiction. The main hypothesis from which I start the scientific enquiry is that, although we can look at dystopian fiction as being influenced by the political, social and economic developments of the 20th century (the rise of the totalitarian state, social or environmental problems) we can talk about some strains of thought that influenced these works that are not specific to the 20th century but rather to the late 18th and early 19th centuries. My point is thus proving that we can talk about a residual Romanticism, present in the thinking of many authors of negative utopias. If such a hypothesis could be demonstrated, then two main things have to be considered. First of all, I aim to continue on the research path initiated by critics that note the way in which Romanticism continued to influence western thought even after its heyday in the 19th century. Secondly, the research on spatiality in negative utopias has to be updated because so far, it seems to have been limited and focused only on the centrality of the dystopian city, leaving aside the much smaller in size but in my opinion just as important marginal spatiality that I will try to analyze in the present paper.

If we take into account works produced by famous authors such as George Orwell, Aldous Huxley, Ray Bradbury, Ayn Rand, Ira Levin, Robert Hugh Benson or Horace Newte (and many others) we will see how, despite the fact that the dystopian city is central to the development of the action in the novels, these authors also seem to get into the habit of constructing

[1] Această lucrare a fost posibilă prin sprijinul financiar oferit de Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/140863, cu titlul „Cercetători competitivi pe plan european în domeniul științelor umaniste și socio-economice. Rețea de cercetare multiregională (CCPE)".

residual topographies, marginal locations that bare symbolic associations to nature, the freedom of the individual, the pre-dystopian past and memory.

My aim is making a direct comparative analysis on an array of negative utopias with the scope of mapping and discussing the marginal symbolic spatiality associated with the extra urban world. To give a few clear examples of this type of spatiality I take into account, I can mention: the forest near London where the character Winston Smith secretly meets Julia in George Orwell's *1984,* the wild reservation bordering Aldous Huxley's *Brave New World,* the forest at the edge of the city where Ray Bradbury's main character Guy Montag runs in the end of the novel *Fahrenheit 541,* or the so called 'Uncharted Forest' in Ayn Rand's *Anthem* as well as other similar locations. A second similar investigation has to be done, however in this case the main focus will not be the natural locations present at the edge of the central dystopian geography but rather hidden location within the city itself, locations that seem often to serve as points of transit between the two major types of geography or even serve like small heterotopias in themselves. There is a vast array of secret rooms, mental asylums, corridors, monuments and old buildings dating from pre dystopian times. These are also important because, as I am to prove, there are locations that are coded differently from a symbolic perspective. Often, such spaces are remnants of a pre-dystopian past that the author/character feels nostalgia towards.

These environments are totally opposed from an ideological and symbolic point of view to the central, urban environment of the dystopian city and, on many occasions, they are contained by the ideology emanating from the dystopian city, access to these zones being considered taboo. This taboo is however usually breeched by the main characters of the dystopia: characters like Winston Smith and Julia in George Orwell's *1984,* Guy Montag in Ray Bradbury's *Fahrenheit 451,* D-503 and I-330 in Yevgeny Zamiatin's *We,* Equality 7–2521 and Liberty 5–3000 in Ayn Rand's *Anthem* and so on. There is also much to be said on why these violators of the spatial taboo imposed by the totalitarian ethos come on many occasions in couples. There have been many debates on how the dystopian city is actually an inferno, a reverse Garden of Eden. I find this true in particular, however the respective critique did not bother to look towards the marginal locations that are often situated on the border of the dystopian city, where the symbolic spatiality points not towards a reverse garden of Eden but towards the last remaining traces of that garden. In this symbolic equation the character couples function as new original pairs, new Adams and Eves, or perhaps, the last Adam and Eve.

One of the main points that we can make is that we can judge these locations by using Michel Foucault's definition of "heterotopia", a space of otherness (Foucault:1984:1–9), constructed differently from a symbolic point of view, spaces where, in the case of negative utopias main characters in the novels often take refuge. These spaces are imbued by the authors with a positive symbolic meaning, always in contrast with central, urban, negative spatiality. I noticed that a careful research of the symbolic makeup of these alternative locations has not been taken seriously into account so far by literary criticism which is often focused on the centrality of the city rather than the marginal topographic locations mentioned before. We have some mentions here and there in the works of specific critics like Philip Wegner who discusses the novel *We* written by the Russian novelist, Yevgeny Zamyatin as well as George Orwell's *1984* and mentions the peculiar opposition between different types of symbolic space

within the works mentioned. However, until this point in time there is no unified comparative literary theory on the origin and role of this type of spatiality throughout negative utopias, and there is no such theory within the niche I work in, (Anglophone literature). This is the knowledge gap that my research aims to fill.

I have found enough arguments on which to base my assumption that the presence of these types of locations is due to a residual conservative romantic ethos present within negative utopias. The foremost argument comes from a book written by Michael Lowy and Robert Sayre entitled *Romanticism against the Tide of Modernity* in which the two authors argue that we cannot talk about a total disappearance of the romantic ethos in the second part of the 19th century but rather about a disappearance of Romanticism as it was employed by the romantic poets, the main values of Romanticism continuing to influence writers and thinking in the second half of the 19th century, the 20th and even the 21st centuries. (Lowy and Sayre:2001:1–43).

The critical analysis made by the two authors thus gives me a well established theoretical background in which to settle my own hypothesis about the symbolic morphology of marginal spatiality in negative utopias. On the other hand, Michel Foucault's concept of "heterotopia", a concept which can be adapted to the literary field, helps me separate between the two different types of symbolic geography present in negative utopias as well as point out the heterotopian relationship between them. For Foucault, a heterotopia, is "in nuce" a place of difference that is coded symbolically different from the spaces around it. We should remember in the first place the fact that we are dealing with the dystopian genre, a genre that is particularly interesting from the perspective of the construction of its spatiality.

My aim is to prove that within negative utopias we are dealing with a symbolic dialectic. This dialectic tends to put into contrast the spatiality of the dystopian city which is often associated by the authors with a modern ethos (associated with entropy, urban civilization, excessive uniformization and rationalization of the environment, instrumental reason, birocratic domination, the mechanized state) with an extra-urban heterotopian space that in my opinion is linked to a residual romanticism, a nostalgia for the pre-modern symbolic ordering of space (one that is associated with energy flux, nature, the individual and the irrational).

The first things that have to be discussed are the different ways I think that 19th century thinking has had an impact on the authors of negative utopias. Attention must be given to concepts like 'modern ethos' and 'romantic ethos' as well as to pointing out how and why the two are in constant opposition, no matter if we are discussing the 19th, 20th and 21st centuries. This may prove to be a challenging task with respect to the romantic ethos in particular since there is a vast plurality of trends within Romanticism itself that are often in opposition to each other. As Lowy and Sayre note in *Romanticism against the Tide of Modernity*, the Romantic worldview can be subsumed by the words "coincidentia oppositorum", by which the two authors argue that Romanticism can be simultaneously or alternatively both revolutionary and counterrevolutionary, individualistic and communitarian, cosmopolitan and nationalistic, democratic or aristocratic, activist or contemplative, republican and monarchist, red and white, mystic and sensual, all of these dimensions affecting its form. (Lowy and Sayre:2001:10)

Nevertheless, it is possible to discuss different divisions of the romantic ethos and the dialectic between the two main different types of symbolic spatiality (a modern central one and a

pre-modern marginal residual one). In my view we are dealing with five symbolic oppositions that separate and define the two main terms of the dialectic: Mechanism-Dynamism, Urban – Non Urban, Present-Past, Collectivism-Individualism, Masculine-Feminine.

An important segment of the research is pointing out the opposition between Romantic Dynamism and Modern Mechanism. There are several connections to be made between the critique the Romantics made towards enlightenment thinking and the industrial revolution and the anti-modern critique made by authors of negative utopias. The anxieties that form the base of their skeptical vision towards modernity are related to each other and can be seen as bridging the writers belonging to the two different centuries.

Another interesting opposition that has to be taken into account is the opposition between a present that is perceived as negative and an idealized past. There have been many discussions about the way in which the Romantics idealized the past as the present was always regarded dark and gloomy. However, with respect to the temporality of negative utopias, some critics noted the fact that negative utopias are fictional spaces where memory is palimpsest-like, which translates into the fact that there is no trace of the memory of a pre-dystopian past whether good or bad. I think that we can safely point out that such an affirmation is only partly correct. I say partly because, in my view, memory and space intertwine in very interesting ways within negative utopias and therefore, while it can surely be said that within the dystopian city memory is erased or palimpsest-like and the vast majority of the citizens of these worlds have no conceptions about the past, this is surely not true with respect to the marginal spatiality that is the main focus of my research and the present paper, as well as in regards to certain characters that seem to be able to uncover the hidden pre-dystopian past. The authors of dystopias seem to create locations on the margin of the dystopian city that are often associated with nature as well as secret rooms within the city that seem to be reminiscences of the symbolic order belonging to the pre-dystopian past, a past that is often idealized by the author and put in contrast with the dark dystopian present. These heterotopias, or better said heterocronias are small in dimension and usually accessible only to the main characters. In my view they seem to point towards a residual romanticism in the texts because the authors often idealize these locations, their symbolic non-urban, non-modern nature as well as their connection with the past. If the main urban symbolic spatiality of the city is actually a reverse Garden of Eden as some critics claim then, the marginal locations are symbolically what's left of the original garden, or, in any case it this is certainly the impression under which the main character's of these texts are.

It should also be put into perspective the fact that within negative utopias we can often observe the authors making ecological critiques. I refer of course to authors such as George Rippey and his famous dystopia *Earth Abides,* a post-apocalyptic novel in which the author points out the negative influences of the urban environment over nature. What is interesting though, is that such a trend is not only limited to novels that have their main purpose environmentalism, but also dystopias that criticize totalitarian political systems. Often in negative utopias the ruined state of social life is accompanied by the ruining of the environment. There are of course notable exceptions like Aldous Huxley's *Brave New World* but in most of the texts, this trend can be verified. I believe that here too we can find the influence of romanticism on negative utopias. Robert McKusick in *Green Writing: Romanticism and Ecology* considers that

the ecological movement, as well as literary texts that criticize the degradation of the environment, have their origin in the romantic ethos and the immense attention Romantic authors placed on the importance of nature for humanity. (McKusick:2010:1–35) By way of taking into account McKusicks theory we can observe that a new parallel can now be drawn between 19th century thinking and certain 20th century authors of negative utopias.

Based on my study of literary and cultural studies such as Daniel Shanahan's *The Genealogy of Individualism* and Michael Lowy and Robert Sayre's *Romanticism against the Tide of Modernity* I have come to understand how? That a very important segment of my research should also focus towards an analysis of the connection between symbolic spatiality and the way in which western culture has understood the concept of individualism. Within many negative utopias, we can observe the author's anxiety towards losing individual freedom and autonomy. The totalitarian universes they describe do not permit such autonomy, this being a main issue in the critique the authors make against such totalitarian social systems. However, what we must take into account is that individualism has been firstly been given central importance in western culture in the 19th century when the romantics expressed a similar anxiety towards what they perceived as the dehumanizing effect of the Industrial Revolution. We can thus make a parallel because it is virtually the same type of critique taking shape within negative utopias, a critique against the uniformization of society. Whereas for the romantics the repetitive, automatic movements of the factory workers were eerily equated with a dehumanization of the individual, the same type of anxiety towards dehumanization we have in scenes present in negative utopias where everybody is forced by the status quo to be efficient and repeat the same actions day by day, a reason for which negative utopias have also been dubbed clockwork universes. Having this in mind, it becomes important to my thesis the investigation of the link between marginal spatiality within negative utopias, the construction of certain characters and the concept of individualism both in the 19th and 20th century.

Another important part of my research is pointing out the link between spatiality and gender in negative utopias. Although we can talk about a general cultural tendency originating as far back as antiquity that associates femininity symbolically with nature or the irrational while the masculine dimension stands associated with rationality as Susan Griffin points out in the book *Woman and Nature: The Roaring Inside Her,* the historic trend was to symbolically place the supposed masculine dimension associated with reason in a position of superiority in relation to the feminine dimension. However this hierarchy changed during Romanticism, where we have nature as being superior to reason as part of the romantics' charge against enlightenment thinking. It is a well known fact that the romantics polarized spatiality between a positive space associated with nature, the feminine and irrationality and an urban environment perceived as negative associated with masculinity and reason. However it is not known, and it is my task to point out, that we are dealing with a similar polarization within negative utopias. The marginal locations that are the main focus of my analysis are always associated with traditional constructs of the feminine, or a female character, whether we talk about Julia in Orwell's *1984*, John the Savage's mother in *Brave New World,* the female character Liberty 3–5000 in Ayn Rand's *Anthem* or, if we think of Russian literature, the female character I-330 in Yevgeny Zamiatin's *We.* If indeed this symbolic polarization at the level of character and space can be proven, then we could find yet another bridge between 19th and 20th century thinking.

An in depth analysis of these issues has the potential to take further the research began by Michael Lowy and Robert Sayre (the two researchers did not have as main subject of study negative utopias, but more general cultural tendencies) offering a practical exemplification of the theory on a literary genre that has not yet been analyzed from this perspective. If my research will prove successful, we will be able to speak of four main parallels that help define the relationship between 19th century thinking and the way this thinking is reflected in the spatiality of negative utopias.

Also it is important to note how this thesis could lead to a re-evaluation of the position that literary criticism takes with regards to negative utopias because it seems that the authors of these texts, which are often labeled as belonging to literary modernism also, have a strong anti-modern streak embedded in their texts. Their critique of modernity seems to have its source in the 19th century, not just the social context of their own epoch.

Bibliography

LOWY, Michael and SAYRE Robert 2001: *Romanticism against the Tide of Modernity,* Durham and London, Duke University Press.

FOUCAULT, Michel, 1984, Des Espace Autres, in "Architecture/Mouvement/Continuité", October, 1984, translated from French by Jay Miskowiec, in http://web.mit.edu/allanmc/www/foucault1.pdf, consulted on 07.01.2015, 1.22PM.

MCKUSICK, Robert, 2010: *Green Writing, Romanticism and Ecology,* New York, Palgrave Macmillan.

GRIFFIN, Susan, 1979: *Woman and Nature: The Roaring Inside Her,* New York, Harper Collins.

Exigențele și progresele conștiinței literare maghiare. Aspecte privind popularizarea și receptarea prozei literare în prima jumătate a secolului al XIX-lea[1]

Orsolya-Petra Pavelka
Doctorand, Universitatea „Babeș-Bolyai", Școala Doctorală Studii de Hungarologie

Abstract
Literature is considered of great importance in the first half of the nineteenth century, known as the reform era, especially literary prose is distinguished to reflect on issues raised from the cultural initiatives of that period. Economical, social, political, legal and cultural improvements led to the metamorphosis of the nineteenth century society. Defining the ontological position of the novel in the system of literary genres implies the concept of Hungarian literary consciousness. This literary consciousness is in a complex relationship with the direct attempts of promoting Hungarian literature, raising standards of literary life and multiplying the number of readers. Popularization of literature, awakening the interest in reading, awareness of cultural values are some of the demands of the society focused on development, progression and liberation. This paper aims to highlight a few aspects of the condition of Hungarian literature at the time of the publication of the very first original novels written by the Transilvanian baron Miklós Jósika. The main topics assign the allotted tasks to literature due to the establishment of public institutions, such as the press, publishing, literary circles, social clubs, in the frame of the specific endeavour of the reform period to spread literature among female readers, to train women for reading.

Keywords: novel, literary magazine, public institution, readership, publisher

În prima jumătate a secolului al XIX-lea – în perioada numită „era reformelor" – actualitatea literaturii, în special a prozei literare, se evidențiază în reflectarea și explicarea problemelor ridicate de inițiativele culturale ale epocii. Transformări economice, sociale, politice, juridice și nu în ultimul rând culturale stau la baza metamorfozei secolului. Istoricul Egyed Ákos subliniază, că acestă metamorfoză nu s-ar fi putut îndeplini fără o schimbare substanțială a mentalității (Egyed 2004:8). Realitatea socială este una favorabilă procesului de dezvoltare. În asimilarea patrimoniului romantic, emanciparea națională devine preocuparea civică majoră a momentului. Acest sentiment național, cu o funcție de stimulent, este o derivare pe baze sociale a dorinței de a utiliza limba maternă în reprezentările culturale proprii, aspirațiile culturale fiind cele mai puternice instrumente în declanșarea progresului național[2].

[1] Această lucrare a fost posibilă prin sprijinul financiar oferit de Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/140863, cu titlul „Cercetători competitivi pe plan european în domeniul științelor umaniste și socio-economice. Rețea de cercetare multiregională (CCPE)".

[2] Din analiza evenimentelor istorice reiese că, programul mișcărilor cu tendințe de reform se definește sub egida „renașterii naționale" în discursurile politicienilor reprezentativi Széchenyi István, Wesselényi Miklós. (Egyed 2004:7). Istoricul literar T. Erdélyi Ilona confirmă această idee, spunând că istoria culturii și a modului de viață se leagă de evoluarea politicii, astfel studierea literaturii, a artelor, a sferei vieții de zi cu zi presupune cunoașterea acelor evenimente istorice, care au influențat relația dintre omul individual și comunitate. Transformarea

Tendințele de contemporaneizare și modernizare a literaturii se inspiră din evoluția și experiențele literare și sociale ale culturilor occidentale cu intenția de a promova ideile avansate și modelele dezvoltate ale timpului raportând la realitatea autohtonă. Romanul a reușit să-și impună treptat identitatea, încă de la începutul secolului al XIX-lea, prin lectura traducerilor din literatura franceză, germană și engleză, ajungând la o manifestare din ce în ce mai pronunțată mai ales în jurul anilor 1830. Cercetările unor istorici literari de seamă, Imre László și Wéber Antal, constată că, în urma ierarhizării genurilor literare, romanul a devenit în Europa cel mai prestigios și răspândit gen literar, nu numai pentru rolul reliefat în determinarea formării opiniei publice, ci și pentru trăsătura ontologică a romanului de a asigura posibilitatea de a realiza tot mai complexe și articulate variații, tipologii. În articole demonstrative analizează paleta prozei literare, care începând cu anii 1830 până în anii 1840–1850 oferă o varietate surprinzătoare prin imitarea și analiza modelelor străine ca prim pas, ca pe urmă să realizeze – prin separare de aceste modele – romane indigene, specifice orizontului literar maghiar, contribuind într-o mare măsură la diferențierea identității naționale a unui public cititor nou constituit și cucerit de lectura romanelor. Proza literară a reușit să reproducă mentalitatea și sentimentul divizat al societății contemporane, varietatea ideologiilor trecutului istoric și a conturat sarcinile care așteaptă a fi îndeplinite de cititori în noua constelație intelectuală și socială[3].

Privitor la condiția literaturii maghiare esențială este definirea noțiunii de publicitate. Și ca teză romantică și ca formulă constitutivă a vieții literare în definirea relației literaturii cu societatea, publicul acum se formează. Deschiderea spre mase este o premisă a evoluției societății. Iar raza de impact, puterea de dispersare a noilor valori literare și culturale, a inițiativelor de reformare a stării politice, economice sau de generalizare ale unor stări sentimentale și sociale depind de înființarea instituțiilor publice. Noțiunile de opinie publică și de spațiu public definite de Jürgen Habermas tematizează publicitatea ca un spațiu comun, care susține comunicarea unor comunități de interese (Habermas1999:51–52). Literatura maghiară „a modernității" privită ca o activitate culturală-științifică este strâns legată de publicitatea burgheză, a cărei extindere se datorează apariției instituțiilor publice. Această noțiune de instituție publică dispune de o densitate semiotică, se pot enumera pe de o parte instituțiile reprezentative ca Muzeul Național, 1808, finanțator contele Széchényi Ferenc, Societatea Științifică Maghiară, 1825, susținător contele Széchenyi István, Societatea Kisfaludy, 1836, Casinoul Național, dar și presa devine o instituție publică de mare influență, care va facilita comunicarea publicului și care va atrage publicul ignorant spre lectură, un pas necesar în educarea lui treptată.

Conturarea și evaluarea publicului dintr-o altă perspectivă ridică problema controverselor feministe de emancipare prezente în discursul actual al evoluării societății. Această abordare a publicului pare a fi una potrivită tocmai pentru că va accentua noi aspecte ale organizării

---

socială maghiară diferă de cele occidentale, unde o burghezie mult mai omogenă își ducea lupta împotriva feudalismului, la noi se poate observa o viață politică vie și o prezență activă în viața publică (T. Erdélyi 1991:17).

[3] Literatura maghiară trebuia să-și pronunțe și să-și demonstreze funcția și menirea. Romanul social al lui Fáy András, *A Bélteky-ház*, este răspunsul literar în sprijinirea ideologiilor politice ale lui Széchenyi, sau într-o manieră indirectă în cazul lui Jósika Miklós valorile morale sunt reprezentate cu caracter exemplar în romanele sale (Imre 1995:321–333; Wéber 1985:570–572).

vieții literare. Dacă noua mentalitate respinge patronatul ca modalitate de susținere a literaturii, tendințele de răspândire și de familiarizare a literaturii vor sprijini principii culturale și instituționale în contextul publicității femeilor. Femeia ca și gen social treptat devine vizibilă în sfera publică a societății în pragul reformelor râvnite. Astfel cultura, erudiția și rolurile femeilor devin subiecte de amplă dezbatere. Se răspândește ideea că femeile cultivate vor crește/educa o viitoare națiune cultivată, deschisă schimbărilor și noutăților.

Instituțiile publice reprezentative se adresează doar bărbaților, pe când saloanele literare devin forme de receptare a literaturii, care permit și partcipiarea femeilor. Salonul literar este o instuție specială a vieții sociale care se autodefinește prin distanțiere, suveranizare față de cultura feudală, de curte, devenind în această perioadă un for al dezbaterilor pentru publicitate[4]. Ele reflectă raportul dintre literatură și viața socială, relația autorului cu publicul cititor, modelează dezbateri ideologice și conceptuale, atașamentul riguros la tradiții sau tendințele de modernizare, transmite păreri despre îngrijirea și cultivarea limbii materne, urmărind modelarea gustului, a opiniei publice, transmite cultura. În rândurile unor astfel de cercuri se găsesc oameni culți, iubitori de literatură, poeți, scriitori, jurnaliști, editori, intelectuali nobili și burghezi. De exemplu salonul de epistole al lui Kazinczy Ferenc, cenaclul Aurora, triada din Pest, întâlnirile din casa Karacs, conversațiile de după-masă în casa Vitkovics, întrunirile din casele Bártfay și Fáy. Stăpânele acestor întîlniri literare sunt doamne culte, filantropice, bune conversatoare, Bártfayné Mauks Josephine, Kölcsey Antónia (Fábri 1987:504–536).

Activitatea femeilor de modelare a societății și de organizare literară poate fi demonstrată și cu un exemplu descriind o formă de divertisment social îndrăgită și populară. Este vorba despre tablourile vii (tableaux vivants) care reproduc scene alese din romanele lui Walter Scott sau Jósika Miklós, sau din alte creații romantice, în timpul cărora moșierii rurali devin cavaleri din evul mediu, domnișoarele vor juca rolul doamnelor îndrăgostite, urmând ca titlul scenei și numele personajelor să fie trimise la redacția revistelor literare de modă pentru a fi tipărite și cunoscute de ceilalți cititori. Prin urmare, tradiția literară se dovedește a fi un mediu de raportare, în care cunoașterea capodoperelor literare este o premisă, o condiție a participării la evenimente sociale[5]. A fi cult, a dispune de o cultură vastă a devenit accesoriul necesar al vieții sociale, este la modă a fi bine informat și orientat (Fábri 1987:450).

Imaginea și conceptul cititorului feminin este o paradigmă complexă în analiza relației autor-text-cititor. Publicul cititor feminin devine o concretizare socială, având o semiotică aparte

---

[4] Și acest fenomen al saloanelor literare apare și se formează cu o întârziere în istoria societății și a culturii maghiare. Reprezentările culturale și a vieții sociale, s-a autodefinit ca o formă de reprezantare culturală a vieții sociale, un cerc al literaturii și al interesului intelectual. A fost un răspuns din partea noilor straturi sociale urbane care provenind din mediul rural au simțit lipsa comunității, familiarității, obiceiurilor de tratare cu ospitalitate a musafirilor și totodată acest răspuns a reflectat și lipsa instituțiilor literare-culturale (politice). Este indiscutabil ca grupările nu se pot caracteriza după aceeași interese și mentalități culturale, dar problematica culturală are nuanțe politice în aceea perioadă, în care nu s-a acceptat public divergența de păreri. Multe case și-au deschis porțile iubitorilor de cultură și literatură (editori, tipografi, redactori, scriitori, baroni, conte). (Vezi Fábri 1991:171–178).

[5] Szaffner Emília: A Scott-regények kanonizálódása Magyarországon. Scott magyar olvasói az 1820-aș években, http://desire_46.tripod.com/2szam/scott1.htm

fiecărei ere din istoria culturii[6]. Revistele literare de modă sunt produse culturale de presă care oferă o diversitate tematică mult mai nuanțată decât presupune denumirea. De fapt, sunt documente importante ale discursului secolului al XIX-lea, în care s-au infiltrat aspectele evoluției preferințelor, a mentalității și a ideologiilor care au conturat viața literară și socială în acel interval de timp. Pe lângă rubrica literară și imagini de modă, au primit loc povestiri distractive, însemnări de călătorie, curiozități, aventurile unor bărbați și femei renumiți, proverbe cu scopul de a cizela viața socială și informarea generală a publicului cititor. Acest tip de revistă a fost foarte răspîndit, pentru că a răspuns exigențelor publicului și timpului (M. Bodrogi 2003:45). În istoria literară a lui Szerb Antal, două aspecte ale acestor reviste sunt subliniate: generația anilor 1840 în această revistă și-a publicat creațiile, iar baza existențială a revistelor literare a fost asigurată de prezența publicului feminin (Szerb 1992:306–307). Diferitele reviste despre femei pentru femei – „ziare și magazine" au fost comercializate pe baza unei proceduri de abonare, ajungând în mâna cititorilor aristocrate și din stratul social mijlociu. Temele centrale au fost urbanizarea și stiluri ale vieții urbane, viața socială, literatura, moda. Cele mai cunoscute reviste de acest fel sunt: *Pesti Divatlap, Életképek, Honderű, Hölgyfutár, Nővilág, Képes Családi Lapok, Magyar Bazár.*

În continuare, voi prezenta strategiile de promovare a literaturii prin analiza mai amănunțită a trei reviste din cele enumerate. T. Erdélyi Ilona, în analiza revistei *Regélő Pesti Divatlap*, a subliniat raportul dintre literatura și publicul erei reformelor. Revistele literare din anii 1830–1840 au avut un rol important în lărgirea spectrului de public. Aceste reviste au fost citite mai în toată țara, cu un cuprins atractiv, poezii, nuvele, perzentări de cărți, înștiințări despre piese de teatru, imagini de modă. S-a constituit un nou public cititor, astfel literatura și publicul, semnificativ se vor reprofila datorită nuanței revigorante și intense a aportului publicului feminin, care în aceste decenii își definește noile roluri sociale. O aspirație importantă a erei reformelor constă în popularizarea literaturii în rândurile femeiilor, în educarea lor cu scopul de a le transforma în public cititor. Organul de presă își datorează succesul faptului că a fost sensibil și a sesizat exigențele și posibilitățile publicității sociale. Ca prim obiectiv, și-a definit încadrarea în dezbaterile despre emanciparea femeilor. Tocmai pentru că se preocupă de viața socială și de relațiile sociale într-o societate deschisă spre schimbare, editorii au în vedere educarea și divertismentul publicului urban, satisfacerea exigențelor cititorilor de rând și ale noului public feminin[7], și în aceeași măsură recrutarea unui public cât mai semnificant literaturii.

Următoarea revistă, *Életképek* între anii 1843–1848 a fost redactată de funcționarul Frankenburg Adolf. Specificul acestei exigente reviste săptămânale este că a oferit spațiu „jurnaliștiilor" fostului ziar *Athenaeum*, astfel a reușit să îi adune în jurul ei pe cei mai de seamă scriitori ai timpului: Toldy Ferenc, Bajza József, Vörösmarty Mihály, Nagy Ignác, Garay János, Pákh Albert, Jókai Mór, Petőfi Sándor. Publicul cititor s-a atașat foarte repede de această revistă, la

---

[6] Cartea lui Stefan Bollman cu titlul *Women who read are dangerous,* apărută în anul 2008 oferă o prezentare pasionantă a imaginii femeii cititor, parcurgând diferitele etape ale istoriei culturii. (Pictură, desen, fotografii care tematizează și descriu femeia în actul lecturii.)

[7] Articolele specific adresate publicului cititor feminin sunt: imaginile de modă, nuvele, scrisori, articole despre educarea femeilor, texte care sunt menite să trezească interesul femeilor pentru lectură și literatură, texte care ușurează receptarea problemelor sociale. Pulszky s-a folosit de intimitatea și familiaritatea formei de scrisoare pentru a evidenția importanța cultivării limbii maghiare, pentru a răspândi ideea de autoeducare (T. Erdélyi 1970:120–121).

un moment numerând chiar 1400 de abonați. La fel ca și *Pesti Divatlap* conține și imagini de modă, anexă muzicală și a accentuat rolul rubricii dedicat criticii literare, ca urmare a devenit forumul important al criticii literare: Császár Ferenc, Henszlmann Imre, Erdélyi János, Telegdy Kovách László sub pseudonimul Csatáry Ottó, Hazucha Ferenc, au scris critici valoroase despre operele și modalitățile de creație ale figurilor reprezentative literaturii maghiare Vörösmarty Mihály, Petőfi Sándor, Jósika Miklós, Eötvös József. La fel și Frankenburg, care a crezut în convingerea și educarea femeilor, și totodată a urmărit preferințele burgheziei urbane. La început a dezbătut mai puține probleme socio-politice actuale, și-a cucerit publicul scriind despre curiozități din Pesta, bârfe, scrieri literare și muzicale, ca mai târziu să se orienteze spre literatura politică și creații teziste (M. Bodrogi 2003:45–48).

A treia revistă cu valoare de exemplu este *Honderű*, a lui Petrichevich Horváth Lázár, care apare între anii 1843–48; printre principalele sale obiective se regăsesc propagarea literaturii în rândurile aristocrației, cu scopul de a găsi un sprijin al literaturii în aristocrație. Un aspect interesant al acestei reviste este faptul că Petrichevich nu se întreținea din veniturile revistei, astfel și-a permis difuzarea la un preț mai mic, dar cu o exigență tematică, astfel deja primele numere au apărut într-un tiraj de 1500 de exemplare. Partea negativă a acestei reviste l-a constituit supraapecierea rolului aristocrației și încăpățânata propagare a nivelului literaturii de salon (M. Bodrogi 2003:48–51).

Literatura în conjunctura instituționalizării devine o activitate rentabilă integrată circuitului comercial și de piață. Această perspectivă expune condițiile economice ale popularizării și receptării literaturii. Kókay György, bibliograf și istoric literar a cercetat cu rezultate importante comerțul de cărți (Kókay 1997:83–108) pe teritoriul Ungariei în perioada iluminismului și în era reformelor. Cultura de carte dispune de o evoluție rapidă în urma progresului remarcabil al vieții inetelectuale de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea: popularizarea cărților și a produselor de presă (ziare, reviste) intră în atribuția librăriilor autonome, existența cărora se datorează faptului că autorii, editorii și librarii (agenții care vor comercializa cartea) observă tendința de creștere a numărului de cititori. De la sfârșitul secolului al XVIII-lea editorii și redactorii nu mai doresc sprijinul patronatului aristocrat pentru a publica noile creații literare, și încep a introduce un concept nou pentru a prevedea parametrii publicării fără risc financiar. Afacerea se orientează după listele de abonați, iar apelurile la subscripții au apărut în ziare și reviste. Prenumerațiile sunt surse interesante în evaluarea mișcării literare, în observarea creșterii cantitative a publicului cititor. Ca exemplu, editorul Trattner János Tamás (într-un articol apărut în anul 1817) spune că e nevoie chiar și de zece ani ca din cei cinci milioane de cititori maghiari să fie interesați de cumpărarea a o mie de exemplare a unei cărți îndrăgite, dar de multe ori nici două sute de exemplare nu trec. Cantitatea medie ar fi, în concepția lui, 300 de exemplare prenumerate. Acest număr[8] rămâne valabil până în anii 1830–1840, când instituțiile publice ale erei reformelor vor declanșa și vor populariza moda lecturii prin programele de lectură propagate de reviste și ziare și prin înființarea cazinourilor județene, cabinetelor de lectură, cercurilor de conversație cu biblioteci adresate tutoror interesați de literatură, reviste, ziare, activități intelectuale.

[8] Publicarea în cantități mai mari devine posibilă doar după 1849 (Kókay 1997:83–86).

Până în anul 1848, majoritatea librarilor din Ungaria sunt germani, care nu, sau în cantități neînsemnate comercializează opere maghiare, iar publicarea de cărți suferă din cauza stagnării numărului de edituri. Centrul cultural maghiar Pest-Buda are tot atâtea tipografii ca în deceniul anterior, cu toate că numărul populației a crescut de la 36 de mii la 150 de mii. Pe lângă cei 8–9 librari din Pest, în țară sunt luați în evidență încă 54 de librari, majoritatea cărora însă sunt legători de cărți, cu un scăzut nivel de cultură, au comercializat calendare, cărți școlare, cărți religioase, și așa numitele romanțe, literatură ieftină[9]. Schimbare și diferențiere se va declanșa pe urma tendinței de naționalizare, maghiarizare ca funcție constructivă în perioada evoluării sociale și culturale, atrăgând în rândurile publicului maghiar cititorii germani, care se pare că dispun de un interes mai accentuat pentru lectură.

Apariția lui Heckenast Gusztáv deschide un nou capitol în istoria editurii și a comercializării de cărți, nu numai faptul că numele acestei afaceri s-a imprimat în conștiința istorică a evenimentelor din 1848, ci pentru considerabila activitate de publicare și popularizare de cărți într-o perioadă de seamă a dezvoltării literaturii maghiare. Într-o o privire de ansamblu, aș spune că în cele aproximativ patru decenii de activitate a publicat mai mult de 900 de cărți maghiare și 100 de cărți străine. Avea un mare interes pentru monitorizarea evoluării literaturii maghiare, pentru popularizarea valorilor intelectuale prin deșteptarea și susținerea interesului de lectură a publicului tot mai receptiv (Kókay 1997:105).

Întemeiat pe diseminarea noilor valori și pe înregistrarea primelor opere literare indigene, și discursul teoretic al literaturii va progresa substanțial. Se pun bazele criticii literare, se definesc atribuțiile și obiectivele criticului literar, tocmai pentru a putea orienta conștient și convergent evoluția literaturii, dezvoltarea conștiinței literare. Bajza József în anul 1833 introduce un nou subiect în discursul teoretic, problematica romanului. El simte nevoia să precizeze că în literatura maghiară romanul, ca gen literar, încă nu există, dar observă că proza literară a epocii a început să manifeste tendințe de dezvoltare și prezice că va avea un impact puternic asupra publicului cititor (Bajza 1863:104–137).

Heckenast, un editor devotat meseriei sale, recunoaște în anii 1830 acest nou aspect de avansare a prozei literare și orientarea interesurilor de lectură și literatură spre operele scrise sub codurile generice prozei. Acest câștig de teren al prozei treptat va influența pozitiv publicul cititor și tehnicile de realizare, de compunere, de descriere, de caracterizare folosite în textele narative. Până în anul 1836 proza literară produce încercări de texte narative, de la adaptări de romane, imitații de modele străine, pastișarea unor tehnici narative străine, până la apariția primului roman cu caracter propriu autohton maghiar, romanul *Abafi*, al baronului transilvănean Jósika Miklós, publicat de Heckenast Gusztáv. Apariția acestui roman marchează totodată și apariția prozei literare de calitate. După acest moment, idealul creației operei epice va fi corelarea caracterizării interioare, sufletească a personajelor și a desfășurării evenimentelor. Ideologia literară va susține în mod programatic rolul literaturii în transformarea societății, astfel interesul față de realitatea socială contemporană și noile teme își va cere o nouă formă, cea a prozei. În receptarea și analiza creațiilor literare cerințele principale vor fi temporalitate/actualitate, veridicitate/corespondență cu realitate, caracterizare autentică și descriere verosimilă (Szajbély 1990:58–65).

[9] Kókay a preluat aceste informații din raportul contemporan al lui Magyar Mihály, librar maghiar din Pest (Kókay1997:87).

Romanul *Abafi* și autorul acestuia au fost întâmpinați cu exaltare din partea criticului literar Szontagh Gusztav, care își începe comentariul cu gestul plin de entuziasm și bucurie „Domnilor, jos cu pălăria!", un salut pasional potrivit, deoarece și autorii și publicul cititor au recunoscut în acest roman creația literară indigenă de mult așteptată.

Romanele baronului Jósika Miklós vor fi în scurt timp citite și cunoscute de un public tot mai vast în număr și mai diferențiat. Acest fenomen își găsește originile în primul rând în valorile acestor romane care întâlnesc cerințele și mentalitatea publicului cititor, stil, concept, viziune asupra lumii, estetica, mărturisire și realitate autentică. În al doilea rând popularitatea acestor romane poate fi explicată și cu evidențierea stilului de creație artistică al scriitorului, deoarece el susține interesul publicului cititor prin oferirea consecutivă a romanelor. Publicul cititor odată obișnuit cu structura și modul de a citi, de a interpreta aceste romane va aștepta publicarea noilor creații. Autorul este productiv: după debutul din 1836 până în anul 1847 a scris într-un ritm incredibil, șase romane istorice (1836 *Abafi, Zólyomi,* 1837 *Az utolsó Báthori,* 1839 *A csehek Magyarországon,* 1843 *Zrínyi a költő,* 1847 *Jósika István*), șase sociale (1837 *A könnyelműek,* 1844 *Adolfine, Az Isten ujja, Az élet útjai,* 1845 *Akarat és hajlam, Ifjabb Békesi Ferenc kalandjai,* 1847 *Egy kétemeletes ház Pesten*), patru volume de proză scurtă și trei piese de teatru. Ca și contemporanii săi, scriitorul Jósika Miklós și-a însușit tehnici narative de la modelele oferite de literatura franceză, germană sau engleză, cum ar fi: utilizarea ficțiunii în proză, strategii și structuri în combinarea momentelor desfășurării acțiunii narative, tehnici de caracterizare interioară, de descrieri spectaculoase reflectând „culoarea locală" autentică. Astfel, publicul care s-a antrenat citind romanele occidentale în traducere, sau în limba originală, avea să treacă ușor la citirea romanelor scrise în limba maghiară despre problemele actuale specifice societății, despre valorile istorice ale comunității maghiare. Ține de tipologia romanului, dar nu poate fi trecută cu vederea reușita romanelor istorice; cred că romanul se regăsește în formele culturale ale reprezentărilor istorice, iar prin transmiterea unor cunoștințe într-o formă narativă are și rolul de a modela social mentalitatea istorică, oferind o structură narativă a istorisirii trecutului, tendință actuală a conștiinței literare (istorice/naționale) maghiare.

În delimitarea poziției romanelor scriitorului Jósika Miklós în orizontul de preferință al publicului cititor, îmi propun să urmăresc așteptările socio-culturale ale erei reformelor. Cu toate că spiritul timpului în mare parte a definit mișcările politice, sociale și culturale prin intermediul principiului de interese sindicale, totuși societatea se compune din grupuri cu diferite exigențe, aspirații și obiective. Din perspectiva exigențelor și progreselor conștiinței literare maghiare două categorii pot fi deosebite, cea populară și cea elită. Romanul dezvoltat de Jósika Miklós se adresează cititorilor din ambele categorii, în rândurile publicului receptor se regăsesc aristocrați, intelectuali, preoți, studenți, nobili rurali etc. Scriitorul, conștient de diferențele culturale și intelectuale ale publicului, se adresează direct cititorilor în paratextele, prologul și epilogul romanelor. Oferind informații despre metodele lui de creare, a afectat receptarea romanelor, onorând interesul, așteptările și obiceiurile de lectură ale publicului cititor diferențiat: numerosul public, care citea pentru divertisment și publicul „educat" care citește romanul cu exigențe mai complexe (M. Bodrogi 2003:17–20).

În consecință romanul, literatura în prima parte a secolului al XIX-lea devine o reprezentare plurivalentă, pe de o parte înseamnă o conștiință socială maghiară, o formă de artă, o oglindire

estetică a realității, pe de altă parte literatura protejează sentimentul național, și făcînd aceasta va modela, stimula și pregăti societatea pentru a primi formele noi ale progresului social.

Referințe bibliografice

Bajza, József 1863: *A Regény-költészetről. Töredékek,* in *Bajza Összegyűjtött Munkái,* Negyedik Kötet, Pest, Heckenast, p. 104–137. (*A' román-költésről. Töredékek,* in *Kritikai Lapok* 1833. III. füzet)

Bollmann, Stefan 2008: *Az olvasó nők veszélyesek,* Budapest, Scolar Kiadó.

Egyed, Ákos 2004: *Erdély metamorfózisa a hosszú XIX. században,* Csíkszereda, Pallas-Akadémia.

Fábri, Anna 1987: *Az irodalom magánélete. Irodalmi szalonok és társaskörök Pesten 1779–1848,* Budapest, Magvető Könyvkiadó.

Fábri, Anna 1991: *A vendégváró magánház. A reformkori pesti értelmiség önmeghatározási kísérleteinek egyik színtere,* in „Helikon", 1–2, p. 171–178.

habermas, Jürgen 1999: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása,* Budapest, Osiris Kiadó.

imre, László 1995: *Műfaji differenciálódás és nemzeti identifikáció (A magyar regény a múlt század derekán),* in „Irodalomtörténeti Közlemények", XCIX. évfolyam/3–4, p. 321–333.

kókay, György 1997: *A könyvkereskedelem a magyar felvilágosodás korában és a reformkorban (1772–1848),* in *A könyvkereskedelem Magyarországon,* Budapest, Balassi, p. 83–108.

m. bodrogi, Enikő 2003: *Jósika Miklós műveinek fogadtatástörténete,* Kolozsvár, Erdélyi Múzeum Egyesület Kiadása, 241.

Marino. Adrian 2006: *Biografia ideii de literatură,* vol.II. Secolul Luminilor, secolul 19. Cluj-Napoca, Editura Dacia.

Szaffner, Emília: *A Scott-regények kanonizálódása Magyarországon. Scott magyar olvasói az 1820-aș években,* http://desire_46.tripod.com/2szam/scott1.htm (vizualizat 2013. 03. 21.)

szajbély, Mihály 1990: *Vélemények az 1830-aș évek magyar prózájáról,* in Taxner-Tóth Ernő (ed.), *A mag kikél,* Budapest–Fehérgyarmat, Kölcsey Társaság, p. 58–65.

szerb, Antal 1992: *Magyar irodalom történet,* Budapest, Magvető.

t. erdélyi, Ilona 1970: *Irodalom és közönség a reformkorban. Regélő Pesti Divatlap,* Budapest, Akadémiai Kiadó.

t. erdélyi, Ilona 1991: *A biedermeier kora – nálunk és Európában,* in „Helikon", 1–2, p. 3–18.

wéber, Antal 1985: *Fordulat az epikában. Bajza regényelméletéről,* in „Irodalomtörténet", 3, p. 565–584.

The Japanese Diaspora in North America. An Overview of Family Relations and the Outsider-Within[1]

Oana-Meda Păloșanu[2]

Abstract

My paper focuses on the relationship patterns specific to *Uchi*[3] groups of the Japanese diaspora in North America as represented in John Okada's *No-No Boy* and Joy Nozomi Kogawa's *Obasan* and *Itsuka.* Faced with mainstream dynamic social tendencies that challenged the rigid hierarchy of traditional Japanese society, the immigrant family nucleus inadvertently suffered relevant changes. While this led to the displacement and even reversal of roles in the case of the first generation of immigrants, the second and third generations also had to reconcile contrastive social expectations to integrate in both groups. This led to an augmented perception of Outsiderness even within the *Uchi.* It also furthered the rift between traditional models and actual representations of family interactions in the diaspora.

Keywords: Japanese Diaspora, *Uchi,* Outsider-Within, Hierarchy, Monovalanced Cultural Identity.

Japanese national character developed primarily in the aftermath of conflict and subsequent isolationist policies. Several episodes in its history like the Sengoku Period[4] (1467–1603), followed by the Edo Period[5] (1603–1868) were highly relevant for the development of the specific

[1] Această lucrare a fost posibilă prin sprijinul financiar oferit de Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/140863, cu titlul „Cercetători competitivi pe plan european în domeniul științelor umaniste și socio-economice. Rețea de cercetare multiregională (CCPE)".

[2] Păloșanu Oana-Meda is a Ph.D. student at the Babeș-Bolyai University in Cluj-Napoca and an Assistant Professor at the Department of Asian Languages. Interested in the study of Japanese culture and literature, gender studies, cultural relativism, borderline representations of identity, intercultural communication and the dynamics of cultural representations. Research is currently generously sponsored by POSDRU/159/1.5/S/140863. Contact: palosanuoanameda@yahoo.com

[3] The term refers to one's closest group. Translatable as "home" or "inside", it defines the group whose actions reflects most on the individual, and at the same time, the group whose face the individual is trying to uphold. It is usually comprised of relatives and very close friends, and in some cases, of members of one's institutional affiliation.

[4] Sengoku literally means "Warring states", from "sen", the Chinese reading for the ideogram for war/battle and the phonetically modified Chinese reading "koku" meaning country/state. It was an era of almost constant political and social conflict which would eventually lead to Japan's adopting isolationist tendencies during the Edo period in the hopes of ensuring stability. For more details see Michael James Lorimer' *Sengokujidai: Autonomy, Division and Unity in Later Medieval Japan.*

[5] During this period Japan was under the rule of the Tokugawa Shogunate. During this time Japan experienced and unprecedented period of peace, prosperity and artistic development. But political limitations imposed on the entrepreneurial class coupled with the acute awareness of the technological gap between Japan and the West as well as a series of years of famine and natural disasters weakened the Tokugawa influence and scraped off the gilt of isolationism. Matthew C. Perry's landing in Edo Bay in 1853 re-activated latent conflicts between the rigidly hierarchized classes of Japan. A basic text for understanding the period in terms of social, political, economic and cultural development is John Whitney Hall's (Ed.) *The Cambridge History of Japan, Volume 4* which

Japanese family structure. After a period characterized by almost continuous conflict, peace was ensured by, among others, enforcing strict hierarchical systems and the promulgation of regulations which greatly limited mobility between social classes. Starting with the Meiji Period (1868–1912) Japan renounced its "centralized feudalism"[6] for a more modern, exchange-based policy. Besides shifts in the social, political, administrative and military systems of the time, Japan also experienced an opening towards the West at an unprecedented level. With this came the gilt illusion of better perspectives abroad. They charmed the impoverished lower-class and prompted them to abandon their long-fostered innate rejection of the foreign element. Thus, they set out of Japan in the hopes of securing better circumstances for themselves and the next generations. From the fringes of social class, individuals hoped to escape the limitation of birth through emigration.

However, once arrived in what was advertised as fundamentally a land of promise, they were faced with hostility and at best, avoidance, due to their Oriental visual markers. This made their new lives equally difficult to the ones they left back in Japan, often leading to self-imposed isolationism in communities of the same ethnicity. Their feeling of alienation was heightened by their diminished status in their new countries, being denied the vote, land ownership and access to certain institutions and public places. Furthermore, their desire to ensure a sense of financial and social stability was taken advantage of by white employers. For the most part, they offered people of Asian descent primarily menial or physically demanding jobs which locals refused to undertake. Regardless, the Japanese managed to assert their economic dominance in the domains they were allowed to activate in. Thus, in the United States, the Japanese employed initially as itinerary farmers and laborers later went on to own their own businesses and to thrive in their agricultural niche. In Canada, they made a living from lumbering and the fishing industry.

Despite their relative economic success and their constant effort to assimilate within the pre-existing social structure, their marginality was not reconsidered by the mainstream. The Japanese remained aliens, unable to marry outside their racial group. They therefore had to resort to bringing wives from Japan by means of picture bride exchange. They formed families and communities deeply connected to the local industries, but which were at the same time excluded from various social activities. Thus, they acquired the status of Outsiders-Within, necessary to, but at the same time rejected by the mainstream. Needless to say, the effort to

---

covers Japan's history from 1550 to 1800, as well as Volume 5, co-edited with Marius B. Jansen, which focuses on an extremely eventful nineteenth century. On the other hand, see Ronald P. Toby's *State and Diplomacy in Early Modern Japan: Asia in the Development of the Tokugawa Bakufu* which would suggest that Japan was not entirely closed to external influences throughout this period. See also Wm. Theodore de Bary, Carol Gluck and Arthur Tiedemann's *Sources of Japanese Tradition: Volume 2, 1600 to 2000 (Introduction to Asian Civilizations)* for a comprehensive view of the evolution of Japan from a socio-political perspective, starting from the isolationism of the Edo Period and culminating with the events of World War 2 and subsequent postwar difficulties. The book offers a variety of texts, many indicating an evolution in mentalities directed towards the importance of modernization, the role of education and thee role of the woman in a highly androcentric society. See also Thomas Carlyle Smith's essays in *Native Sources of Japanese Industrialization, 1750–1920* for an outlook on the social and economic circumstances in Japan which have directly or indirectly prompted some Japanese to seek employment abroad.

[6] The term is coined by Edwin O. Reischauer in his essay "Japanese Feudalism" published in 1956.

ensure economic stability coupled with the feeling of displacement strained family relations built on already fragile grounds and held together primarily by a nation-specific sense of duty.

By the time the *Nisei*[7] were born the Japanese had already consolidated the name of model minority for themselves and continued to persevere in trying to achieve economic success. The *Nisei* were raised to integrate with their generational segment, rather than with their racial group. The difficulties they faced included the constant effort to dismiss prejudice and the need to find new ways to re-present themselves as members of the mainstream, despite stereotypical labeling. Regardless of their intentions, due to the Japanese attack on Pearl Harbor and the subsequent paranoia it became impossible to reconcile the minority with the masses. Justifications for the Internment of individuals of Japanese descent in Canada and the United States ranged from fear of espionage to the need to protect them from retribution. Regardless, the action culminated in the incarceration of an entire racial group, coupled with Loyalty Questionnaires[8], dispersal and thorough isolation. While in the United States families were interned together, in Canada, the Japanese faced gradual separation, internment and then dispersal. This too would impact the Japanese family nucleus, which oriented towards stability and preservation of its image, was suddenly voided of two of its primary functions.

Given the circumstances, it becomes clear that the emotional scarring experienced by the *Nisei* – who were for the most part, children or adolescents during this episode – would impact them in later life. Many would live with a sense of rejection and an acute perception of their heritage as marker of shame. Their subsequent behavior would inadvertently also reflect on the cultural choices made by the Sansei[9]. My paper explores the perception of Outsiderness and the subsequent shifts in the family nucleus and individual cultural identity in John Okada's *No-No Boy* and Joy Nozomi Kogawa's *Obasan* and *Itsuka.*

John Okada's *No-No Boy* resonates with the author's personal experience of change and alienation throughout the episode of Oriental fear in the United States. His characters are constructed as binary opposites. For example, while Mrs. Ashida represents the authoritative figure in the family, the father is displaced in a position of inferiority. Because of their inability to successfully take up their roles as part of a traditional Japanese family they become marginalized within the *Uchi* group itself. The mother is ignored and the father loses the respect of the children, a situation incongruous with the Japanese rigorous hierarchy and disposition of *On*[10] and *Giri*[11]. While Mrs. Ashida is a fervent Japanese nationalist, Emi, Ichiro's girlfriend is constructed as having a behavior closer to mainstream American than to the Japanese minority

---

[7] Literally, the Second Generation from the Ideograms "ni" meaning two/second and "sei" meaning "generation". It is used to denominate an American or Canadian whose parents were immigrants from Japan.

[8] An instrument developed in 1943 to measure the loyalty of citizens of Japanese descent. For more details see Lyon Cherstin' overview on the consequences and the implications its application had in *Prisons and Patriots: Japanese American Wartime Citizenship, Civil Disobedience, and Historical Memory.*

[9] Literally, the Third Generation from the Ideograms "san" meaning three/third and "sei" meaning "generation". It is used to denominate an American or Canadian whose grandparents were immigrants from Japan.

[10] Translates as the "debt of gratitude" and implies a social obligation to return a favor received from a member of either the *Uchi* or the *Soto* groups.

[11] Translates as the moral "Duty "or "Obligation" one inherently has towards elders, authority, spiritual deities, family, etc.

mindset. The former cannot assimilate because of her inability to assume a multicultural identity. The latter, having also experienced internment, is faced with the need to construct an identity closer to that which rejected her. Another relevant contrast in the novel is set by Ichiro and Kenji, *Nisei* young adults who faced conscription. Ichiro's answers are mitigated by his mother's influence and thus he faces imprisonment for choices he does not adhere to. Kenji, on the other hand, does go to war and suffers a grievous wound. This becomes an outward badge of his loyalty, but as it aggravates, it prompts the reader to consider whose situation entails a righteous response to individual choice. Kenji's loyalty is rewarded financially, but his wound eventually claims his life. Ichiro perceives his imprisonment as *Haji*[12]. He is forced to live with a diminished perspective of self in a relatively isolated community in which action is valued in terms of its ability to save face and promote the image of the *Uchi* group. Kenji, who conforms to the *Soto* model, ironically becomes an Outsider-Within too, as his choices offer him the badge of citizenship for a very short time.

These behavioral dichotomies illustrate the influences exerted by the ethnic and the dominant cultures on the Japanese minority. They reverberate off individual tendencies and practices to reflect on the experiences of the *Uchi*, primarily, the Japanese family, rigorously tailored according to hierarchy. Mrs. Ashida's story is revealed at her funeral. She abandoned her education and her ambitious prospects to join her husband in America. Like many other immigrants she believed in a short sojourn followed by financial security back in Japan, and had had to face the subsequent disillusionment. As it became clear that return home would not be possible, her sense of alienation was heightened. She dramatically experienced Outsiderness on multiple levels: socially, intellectually, culturally, etc. Instead of rising above her social class, her prospects were greatly diminished when she left Japan. Abroad, in the face of surmounting difficulties, she could not but look back at Japan as an ideal.

When the war starts she firmly believes in Japan's cause as its victory would have allowed her to return home. She dismisses her relatives' pleas for help as hoaxes aimed at diminishing the Japanese spirit. Eventually, the need to ensure the validity of the reality she impulsively fabricates prompts her to forcefully imprint the same belief on her children. Ultimately, her domineering attitude can be traced to the awareness of being isolated in her beliefs. But, as a result, Ichiro's lack of decision making power and his consequential imprisonment act to heighten his sense of disempowerment. When he reclaims his right to make personal choices, normally a fait accompli for a male in Japan, and the perspective of Japan's surrender becomes clear, she commits suicide. This presents itself as an ultimate act, and probably only possible act, to liberate her from her sense of displacement.

Her actions however, will have lingering effects on her children, particularly on Ichiro. He and Kenji are both *Nisei* Japanese Americans who were subjected to the loyalty questionnaire. While the latter openly professed his loyalty to the United States, i.e. the *Soto*[13], and went to war, the former succumbed to the pressure of the *Uchi* and consequently faced imprisonment

---

[12] Translates as shame. In a traditional Japanese community, consequences for individual actions were reflected on the community, and therefore attracting negative attention towards oneself was considered detrimental to the entire group.

[13] The term refers to everyone besides one's closest group. It is translated as "outside" and it comprises individuals who are not directly related to one's family, institution or group of acquaintances.

for his apparent disloyalty. At the end of the war, they each have to live with the results of their choices. The latter has been physically maimed but his heroism is acknowledged. He receives the privilege of – at least apparent – inclusion in the mainstream. Ichiro, on the other hand, suffers a crippling blow to his pride and his sense of belonging. Although there is no immediate sign to indicate that he has not been to war, he feels alienated from the mainstream. Furthermore, he is unable to accept acts of kindness directed towards him. In many respects, his internal badge of shame is far more consuming than Kenji's gangrening stump. This is what ultimately prompts Ichiro to envy his crippled friend:

> I'll change with you, Kenji, he thought. Give me the stump which gives you the right to hold your head high. Give me the eleven inches which are beginning to hurt again and bring ever closer the fear of approaching death, and give me with it the fullness of yourself which is also yours because you were man enough to wish the thing which destroyed your leg and, perhaps, you with it but, at the same time, made it so that you can put your one good foot in the dirt of America and know that the wet coolness of it is yours beyond a single doubt (Okada 64).

He attempts to reintegrate in American society but only after he experiences cultural enantiodromia and is forced to re-evaluate his multicultural status. He chooses a girlfriend who resembles white standards of feminine beauty in an attempt to further his sense of belonging. Emi's physique and her uninhibited behavior bring her closer to the image of a white woman. She challenges the characteristic markers of the majority of Japanese women both in terms of physique and behavior. She is presented having "heavy breasts" and legs "strong and shapely like a white woman's" (Okada 83). Despite having experienced the Internment herself, she does not let it affect her present condition. But she also refuses to take the role of propriety and restraint which would have been social prerequisites for a Japanese woman her age. She is thus displaced from the rigors of Japanese society regarding the ideal female behavioral construct.

She has accepted her multi-cultural identity, providing a contrast to Mrs. Ashida's monolithic national construct. Her influence, coupled with Kenji's eventual wound-related death and Ichiro's growing awareness of the incongruity between his status as American citizen and his mother's national pride, lead him to achieve a sense of cultural balance. At the top of his despair he rebels against the matriarch and begins his process of re-empowerment and integration: "'Not your strength, crazy woman, crazy mother of mine. Not your strength, but your madness which I have taken. Look at me!' He gripped her wrists and wrenched them away from her face. 'I'm crazy as you are. See in the mirror the madness of the mother which is the madness of the son. See. See!'"(Okada 43). Such an action would be inconceivable in an ordinary Japanese family, as the mother traditionally raised the children while cultivating a sense of *amae*[14].

---

[14] In *"The Anatomy of dependence"* Takeo Doi defines this as a "peculiarly Japanese behavior" (169) which partly explains "the psychological differences between Japan and Western countries" (310). The child/young adult tends to act immature and simulate inability to cope with various everyday occurrences, "helplessness and the desire to be loved" (22) in order to gain the sympathy and support of the mother/older female figure in the family. He defines amae as behaving "self-indulgently, presuming on some special relationship that exists between the two" (29).

The incongruity of this family expands beyond Ichiro's cultural dilemma. Compared to the traditional Japanese family it tries to emulate this one exhibits dysfunctionality on multiple levels. The Japanese family nucleus gravitates primarily around the male of the family, be it the father, the husband or the eldest son. In this highly patriarchal setup, a woman, particularly one who was added to the family through marriage and is thus, an *Enja*[15], would have very little influence. Despite this, Mrs. Ashida towers above her husband and her adult sons, emasculating them through her imposition as decision-making element in the family. Her husband is presented as docile, unassertive and indiscriminate regarding the desires of his children, thus plying to the role of mother-figure left vacant by Mrs. Ashida. Although he may at times illustrate different opinions, he does not make an effort to enforce them. He becomes a silent drunk, incapacitated by his inertia alcohol and his overbearing spouse. Thus he becomes an Outsider-Within his own family, losing the respect of his children and his ability to represent stability. Because of her obvious role transgression, Mrs. Ashida is treated much in the same way, particularly her younger son Taro, who is weary of his brother's experience.

Joy Nozomi Kogawa's protagonists in *Obasan* and *Itsuka* too cohabitate within a family structure which is forced to reconcile rigid hierarchical impositions with the more assertive and dynamic structure of the mainstream variations in the family nucleus. The latter novel would be republished as *Emily Kato* after one of the eponymous protagonists. It thus constructs a duality between the two aunts who most influenced the cultural formation of Naomi and Stephen Nakane. The novels present a fragmented family structure: an absent mother, relatives separated by Internment, the attempt to reconnect to a brother who refuses to accept his heritage. The biggest contrasts between characters are represented by the two pairs of siblings: *Issei*[16] Obasan and Emily Kato and *Nisei* Naomi and Stephen.

Obasan represents the epitome of *Gaman*[17] and *Enryou*[18] –staples of interaction and dialogism in a Japanese specific social context. Her inability to speak English and to integrate in the mainstream augments her isolation to the point that she seems to have "turned to stone" (Kogawa 1983 198). She "remains in a silent territory, defined by her serving hands" (226). This will be shown, particularly in the second novel, as being an unfortunate characteristic of an

---

[15] Most family relationships in the traditional Japanese family are constituted according to a principle of subordination. *Shinrui* consist of first and second degree relatives to the patriarchal figure of the family, i.e., his children, siblings, etc. Once adults, *Shinrui* had to contribute to the process of decision making in the house. *Enrui* refers to distant family members whose decisions do not have much weight in making important household decisions. *Enja* comprises individuals whom have been incorporated in the family by means of alliance and had virtually no voice in any important decision made by the family.

[16] Literally, the First Generation from the contracted form of the Ideogram "ichi" meaning one/first and "sei" meaning "generation". It is used to denominate A Japanese immigrant to North America.

[17] The concept is derived from the practices of Zen Buddhism. It encompasses behaviors such as endurance, tolerance and self-denial, and refers to facing difficulties with patience and dignity. This term has been used extensively by modern critics to refer to the conduct of Japanese immigrants during the episodes of the Internment and other personal or large-scale tragedies

[18] It is translated as "hesitation" or "reserve". It is the hesitation of speaking in a manner or taking a course of action that would inconvenience the people around you. At the same time it is the "forethought" or "foresight" characteristic to one's social position in a complicated hierarchical system based on age, gender, social class, the *uchi-soto* dichotomy, etc., and the awareness of social consequences in case of a failure to act according to one's station. It is quintessential to the Japanese system of thought and offers a manner to avoid conflict by practicing self-restraint.

overwhelming majority of *Issei* and a source of intergenerational conflict. What becomes apparent from their interactions with the *Nisei* and the *Sansei* is that their monovalanced cultural identity cannot be reconciled with a multi-cultural formation. Intergenerational relations are strained also due to the younger generations' generally poor knowledge of Japanese, and given their circumstances, little inclination to adopt behaviors which the see as furthering alienation. This leads to pressure both internal and external on the traditional Japanese family and subsequent alterations.

The cultural confusion experienced by the Japanese who conform to their generational, rather than with their racial segment is thus also the result of lack of stable models to relate to. Naomi, who feels that she has been abandoned by her mother because a personal fault, becomes as a quiet, unassertive child, unlike her peers. Under the influence of Obasan's upbringing, she remains in this self-imposed sphere of marginality until well into adulthood: "I catch a glimpse of my bland matter-of-factness. Obasan taught me well to conceal my inner face. There is no bewilderment evident. No curiosity" (125). When Obasan's silence is gradually replaced by Emily's active intervention, Naomi begins to undergo an identity shift that would eventually help her acquire a multi-cultural disposition.

Emily's activist nature coupled with her willingness to challenge authority and her apparent lack of propriety[19] have, to a certain degree, isolated her from her community. Older Japanese saw her actions as rash and uncharacteristic to one belonging to a model minority. *Itsuka* clearly illustrates the division within the Japanese Canadian community between those who agreed with the need for compensation from the government for the Internment and those who desired to forget the episode as a prerequisite of *Gaman.* The latter, belonging primarily to the same generation as Emily, regarded her actions as alien from the community's orientation and better interest. It is not therefore surprising that the majority of Emily's friends are *Nisei.* Uninhibited by their parents' strict regimen of conduct, the latter manifest a higher degree of social mobility and assertiveness. This doesn't happen in the case of Naomi. She is initially presented as one who has suffered loss of identity: "People like you, Naomi, they really disappeared you good. (…) Come to a meeting of our Democracy group. Get undissapeared for a change" (Kogawa 1992 121). She apparently emulates Obasan's incongruous model: "Naomi Watcher Nakane you're turning into a statue. The world is for living in, not for staring at" (109). Because she initially does not blend in with her generation she too experiences the status of Outsider-Within.

Emily, too experiences the shortcomings of a shifting family model. As a member of the older generation, she would inherently inspire deference[20]. However, Naomi calls her a "megaphone" (108). Her interventions are seen as: "nagging me in a very loud voice" (118), which she chooses to ignore: "I'd not heard a word" (118). When she asks Stephen to aid the cause of Redress he openly insults her endeavour: "Your so-called little liberation movement. (…) A bunch of myopic crybabies" (221–222). Her status is clearly diminished in the *Uchi* setting. But

---

[19] In Japanese society, her forward inclinations would be branded as "*Hin ga nai",* meaning lacking elegance.

[20] In Japanese an important aspect of communication relates to the employment of the correct registry with the interlocutor. Thus, different levels of respect become evident both in language and in interactions depending on the interlocutor's age, gender, socio-professional status, etc. Emily, in this case, is not afforded the deference she normally would be entitled to as a result of her age, social status and position in the family.

Emily experiences most acutely the rejection of Canadian society to which she feels linked perhaps more than to her Japanese community: "Make way. Here comes a Canadian." She'll probably go on shouting that from beyond the grave (178). Her case of isolation is perhaps exceeded only by that of Stephen.

He leaves his community and adopts a lifestyle he considers would eventually over-inscribe his markers of difference. His rejection of his Japanese identity can be traced to the stereotypes he had to fight against in school and during his imprisonment as a young adult. His heritage became his marker of shame, in a community in which respect for values and continuation of family represent pivotal aspects of everyday life. As an older brother, his duty is to protect the honour of the family and the perpetuation of these values in the absence of another male. However, he rejects this role and becomes like the: "rose on the lapel of his jacket. No stem. No thorns. No roots" (292). He is constructed as the opposite of Naomi. While she is detrimentally partial to her Obasan's Japanese heritage, Stephen dismisses all that links him to it. While the former is able to eventually reconcile with her heritage and successfully integrate in society, the latter remains a cultural fugitive: "For Stephen, the rootlessness must be even worse. I've managed to be potted in the sticky prairie soil, but he's wandering the world, a cut flower drinking in the fleeting applause of concert tours" (53). This family too eventually disintegrates because of its contextually maladapted structure.

By analysing these two Japanese family nuclei, one attempting to save appearances and another fractured by the Internment, it becomes obvious that social constructs cannot be transplanted throughout various social circumstances without suffering modifications. Exaggerating one's cultural belonging one way or another is unsustainable, as in the case of Mrs. Ashida – who commits suicide – and individually minimizing as in the case of Obasan, Emily and Stephen. Having renounced other aspects of their identities, the latter become monovalent, a "stone" (Kogawa 1983 198), "a megaphone" (Kogawa 1992 108) and a "decapitated rose" (292). Only Naomi is eventually able to overcome this tendency by developing adequate adaptive techniques after being exposed to the behavioural contrasts represented by her aunts. Both models illustrate the expanding rifts between generations and the need to re-evaluate the construct of the traditional Japanese family in a multicultural context. This would prevent alienation from one's *Uchi* group and conserve the functionality of the minority family nucleus. However, effacement of the Outsider-Within complex can only occur in light of removal of stereotypical labelling and shifts in the perception of culture, nation and ethnicity on the part of the mainstream as well.

Cited Works

Bary Wm. Theodore de, Gluck Carol, and Tiedemann Arthur L., *Sources of Japanese Tradition.* Vol. 2. New York: Columbia University Press, 2005.

Jansen, Marius B, and John Whitney Hall (Eds.). *The Cambridge History of Japan, Volume 5.* Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Kogawa, Joy. *Itsuka.* New York: Anchor Books, 1992.

---. *Obasan.* Toronto: Penguin, 1983.

Lorimer, Michael James. *Sengokujidai: Autonomy, Division and Unity in Later Medieval Japan.* London: Olympia Publishers, 2008.

Lyon, Cherstin. *Prisons and Patriots: Japanese American Wartime Citizenship, Civil Disobedience, and Historical Memory.* Philadelphia: Temple University Press, 2011.

Okada, John. *No-No Boy.* Seattle: University of Washington Press 1986.

Reischauer, Edwin O. "Japanese Feudalism," in Rushton Coulborn (Ed.). *Feudalism in History.* Princeton: Princeton University Press, 1956.

Smith, Thomas Carlyle. *Native Sources of Japanese Industrialization, 1750–1920.* Berkeley: University of California Press, 1988.

Whitney Hall, John. *The Cambridge History of Japan, Volume 4.* Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Ronald P. Toby. *State and Diplomacy in Early Modern Japan: Asia in the Development of the Tokugawa Bakufu.* Princeton N.J.: Princeton University Press, 1984.

Seducția prin metaficțiune: dandysmul fantasmei narative în *Nostalgia* lui M. Cărtărescu

Iulia Rădac[1]
Facultatea de Litere, Univ. Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca

Abstract
The aim of my paper is to investigate the prose of Mircea Cărtărescu from the perspective of the incredible power of seduction, a consequence of the writer's option to offer himself as a character in his own text.

Among the metafictional ludic projections of the Romanian writers of the '80s, a case worth investigating is that of the dandy-narrator from *Nostalgia,* a novel written by Mircea Cărtărescu. The narrative dandyism of Mircea Cărtărescu is an inherent feature and not a statement, although the author intentionally lets some of the strategies in plain sight of the reader. Thus, following the postmodernist tradition, Mircea Cărtărescu seduces his reader through a form of metafiction: a two-dimensional, fluid figure of a dandy-narrator. Peculiar features of the dandy are visible not only at the level of macro- and microstructure, but also in the narrative strategies. Another mark of the narrative dandyism is the emptiness of the subject, who lacks his ontological data and focuses on the relationship with the other, in a perpetual oscillation between the being and the figurative image, and the fragile border between reality and fiction. Mircea Cărtărescu's prose is subversive and contradictory, but also fascinating and, therefore, its seduction is comparable with a dandy's effect on its public.

Keywords: historiographic metafiction, self-reflexive narration, seduction, projection, fictional identity

Apărută în 1993, *Nostalgia* reprezintă versiunea integrală a primei cărți de proză a lui Mircea Cărtărescu din 1993: *Visul*. Apreciat ca poet, acesta se impune și în proză, bucurându-se de recunoaștere națională[2] și internațională[3], iar în ultimii trei ani s-a numărat printre favoriții Premiului Nobel pentru Literatură.

Dacă Andrei Bodiu identifică drept trăsături comune poeziei și prozei cărtăresciene „excepționala vervă imaginativă" și „profesionalismul scriitoricesc" (Bodiu 2000:37), acestora li se poate adăuga un anumit tip de retorică estetizantă, deconspirând dandysmul stilistic și prețiozitatea calculată a imaginii, la limita fluidă dintre realitate și ficțiune.

[1] Cercetarea a fost finanțată în cadrul proiectului *Cercetători competitivi pe plan european în domeniul științelor umaniste și socio-economice. Rețea de cercetare multiregională (CCPE)* POSDRU/159/1.5/S/140863.

[2] Unele dintre cele mai importante premii naționale sunt: *Premiul Uniunii Scriitorilor Români* în 1980, 1990, 1994 și 2008; *Premiul Academiei Române* în 1989; *Premiul Asociației Scriitorilor din București* în 2000 și 2003, *Premiul Cartea anului* în 2008, *Premiul Național pentru Literatură* în 2008.

[3] În 1992 a fost nominalizat pentru *Premiul Medicis* în Franța, *Premiul Uniunii Latinje* și Premiul pentru: *Le meilleur livre étranger* din Franța pentru traducerea în franceză: *Le Rêve.* Traducerea în franceză a romanului *Orbitor* a fost nominalizată în 1999, 2000 și 2001 pentru *Premiul Uniunii Latine.* De asemenea, în 2005 Cărtărescu a fost onorat cu *Premiul Acerbi* în Italia.

Criticul Gh. Crăciun afirmă că cititorul e interesat nu de motivațiile scrisului sau de limita fină dintre realitate și ficțiune, ci de poveste, căutând seducția, fără să știe însă că:

> „seducția este efectul indirect al unui tip special de egocentrism, de egotism, mai degrabă, consubstanțial creației. O carte bine scrisă nu va fi niciodată focalizată asupra celui care citește, ci asupra celui care scrie și care oferă astfel spre lectură lucruri seducătoare, de a căror putere de seducție de multe ori nici nu este conștient".

Opțiunea scriitorului de a fi personaj/narator în textul lui e o formă de seducere a cititorului, seducție care se face prin strategii pe care postmodernismul le numește metaficționale. Strategia narativă a lui Mircea Cărtărescu se remarcă printr-o notă particulară, care transgresează limitele (altminteri laxe) ale literaturii postmoderne.

Asociat adesea unei tipologii umane, consacrat în literatură prin autori și personajele lor celebre, dandysmul – dacă acceptăm ideea lui Baudelaire – funcționează ca o instituție cu legi stricte, respectate de către toți dandy-i: „Ființele acestea nu au altă condiție decât cultivarea ideii de frumos în propria lor persoană, satisfacerea patimilor, simțirea și gândirea" (Baudelaire 1992:405). Pentru a scrie despre un dandy – susține Adriana Babeți – indiferent de poziție (scriitor, critic literar, sociolog), sunt necesare: degajarea, aroganța, orgoliul, cultul formei, forța de sfidare a canoanelor (Babeți 2004:24). Istoria literară dovedește dubla determinare a acestei idei: la rândul lor, scriitorii-dandy creează personaje care se disting tocmai prin capacitatea de a șoca, prin simplitatea eleganței sau prin extravaganță, prin artificial și originalitate. Cu alte cuvinte, cultul personalității-vedetă a scriitorului este transferat personajelor literare create. Dorian Grey și Aubrey de Vere nu sunt altceva decât alteritatea ficțională a lui O. Wilde și M. Caragiale, pentru a aminti doi dandy ai lumii literare. În consecință, dandysmul s-ar putea reflecta și în celelate categorii ale prozei: la nivelul structurii, al strategiilor narative, al stilului. Percepția unui dandy oferă o perspectivă distinctă asupra problemei temporalității și a spațialității și se raportează diferit la alteritate.

Ideea că dandy-ul se definește prin plăcerea de a uimi și „orgolioasa satisfacție de a nu fi niciodată uimit", prin care Baudelaire trasează liniile portretului tipologiei amintite, descrie la fel de exact și, totodată, la fel de imprecis, proza lui Cărtărescu. Structura *Nostalgiei* impune o coerență exterioară, de roman, având un *Prolog* (*Ruletistul*), trei texte care îi alcătuiesc corpusul (*Mendebilul, Gemenii* și *REM*) și un Epilog (*Arhitectul*). Coerența, instaurată nominal, a cărții este dublată de o idee mult mai subtilă și mai profundă de unitate: există în opera lui Cărtărescu ceea ce critica literară a numit „obsesia romantică a căutării Totului", urmată de inevitabila descoperire postmodernă a fragmentului. Întregul de factură romantică este în strânsă legătură cu dimensiunea temporală. *Nostalgia* exploatează substanța copilăriei (în *Mendebilul*), a adolescenței (în *Gemeni*) sau a unei maturități dominate de hazard (în *Arhitectul*). Fuziunea vârstelor este cea mai vizibilă în *REM.*

Faptul că scriitorul lasă cititorului la vedere acest indiciu ține de strategiile narative specific cărtărești: vizibile, dar, cu toate acestea, cu o putere de fascinație care nu permit abaterea de la lectură și nici nu deturnează sensul acesteia. E un joc periculos, pe care Cărtărescu îl face de pe poziția „Magicianului lucid" (Bodiu 2000:39). De aceea, susține A. Bodiu, *„Ruletistul* e un dublu joc cu moartea". Pe de o parte, conturarea poveștii reprezintă pentru narator o formă de a se sustrage morții, iar de cealaltă parte, personajul însuși o provoacă prin ruleta rusească:

„Și totuși el a fost singurul om căruia i-a fost dat să întrezărească infinitul Dumnezeu al matematicii și să se ia la trântă cu el". Naratorul e în ipostaza scriitorului care, în apropierea sfârșitului, prezentifică incapacitatea de a accede la Absolut: „E drept, până la un punct am fost cinstit cu mine, în singurul fel posibil pentru un artist, adică am vrut să spun despre mine totul, absolut totul". Absolutul se refuză naratorului postmodern, literatura scapă imediat de sub ațele păpușarului, schimbând rolurile:

> „De la primele rânduri pe care le așterni pe pagină, în mâna care ține stiloul intră, ca într-o mănușă, o mână străină, batjocoritoare, iar imaginea ta în oglinda paginii fuge în toate părțile ca argintul viu, așa încât din bobițele deformate se încheagă Păianjenul sau Viermele sau Famenul sau Unicornul sau Zeul, cînd de fapt tu ai vrut să vorbești pur și simplu despre tine. Literatura e teratologie".

Foarte interesant este modul în care Cărtărescu pendulează între cele două ipostaze, aducând în prim-planul lecturii când instanța narativă – cu voite trăsături comune autorului – când poveste în sine, prezentată ca forță ce își apropriază ființa naratorului. Astfel, naratorul nu poate nici măcar crea impresia că este altceva decât ceea ce R. Barthes numește „ființă de hârtie". Mai mult, el rămâne o imagine fără corporalitate. Deși destul de prezent în texte – prin indici de biografie exterioară (naratorul e tot un scriitor, e pasionat de literatură etc), prin mărci gramaticale (persoana I, numărul singular, în unele) – el preferă o imagine de sine fluidă, oscilantă. Subiect vid, naratorul își găsește alteritatea nu într-un personaj, așa cum s-ar părea în *Gemenii* sau în persoana reală a autorului – cum pare să rezulte din *Ruletistul,* ci în textul însuși. De aceea nu scriitorul Mircea Cărtărescu e propriu-zis un dandy, ci mai degrabă ființa fragilă, abia conturată din alchimia scriitor-narator-text-scriitor e susceptibilă de asta. Așadar, nu numai că literatura reușește să modifice scriitorul chiar în timpul în care acesta o produce, ci, mai mult, forma de reprezentare a literaturii este în cazul lui Cărtărescu o ființă virtuală, o fantasmă, cu o identitate formală, improprie; magia ei survine procesului în care naratorul și textul se topesc și se pătrund reciproc. Esența acestei fuziuni e de observat în stilul prozei, caracterizat într-adevăr prin dandysm: orgolios în discurs, estetizant, armonios, ironie și aroganță calculată a limbajului.

În *Mendebilul,* tema centrală este în continuare cea a jocului, un joc copilăresc, dar cu toate acestea sălbatic: „vrăjitroaca", de fapt, „o luptă pentru putere", așa cum observă A. Bodiu, desfășurat pe „un tărâm cvasimitic, fascinant" (Bodiu 2000:40). În curând, însă, și acest text cade în mrejele fantasmei narative care își alege o formă de reprezentare într-un personaj: Mendebilul este „eroul civilizator" al grupului, impunându-se prin uimitoarea sa capacitate de a povesti și de a inventa. Regulile scrise de el marchează despărțirea de lumea sumbră a „vrăjitroacăi":

> „Din momenul în care le-am văzut, am simțit că trebuie să ținem seama de aceste cuvinte, ba chiar că există ceva în noi care ne constrânge să nu ne abatem de la ele".

Vraja Mendebilului are putere nu doar asupra celorlalte personaje, ci și asupra naratorului: „Pur și simplu văd cum actul de a scrie începe să mă modifice ca om". Atitudinea lui deconspiră un „modus vivendi propriu, întemeiat pe o doctrină estetică originală": transformarea vieții în operă de artă (Gheorghe 2004:23). El nu se poate sustrage acestei fascinații exercitate de povestea pe care o spune. Pendulare între realitate și ficțiune este și aici una dintre sursele

dandysmului narativ. Spiritul de revoltă, blazarea, răceala – toate notate de A. Babeți drept caracteristici ale dandy-ului – se reflectă în uimirea naratorului: „Dar unde e Mendebilul? De unde naiba a apărut povestea asta?" Orgolios, narcisist și mizantrop, naratorul dominat de vraja scriiturii își acceptă damnarea:

> „Doamne, dacă aș fi în stare să scriu, să descriu imaginea care stăruie, vie și dureroasă, în memoria mea! Poate că astfel aș scăpa de ea, dar, oricât m-ar chinui, vreau oare să scap? Sau vreau doar s-o văd din ce în ce mai bine, s-o văd și s-o revăd în fiecare secundă a vieții mele? […] Nu-mi pasă că ar putea să pară neverosimilă. Scriu doar pentru mine, iar eu am văzut-o cu adevărat".

Dacă *Gemenii* se poate citi ca o „proză de formare" (Bodiu 2000:43), finalitatea acestui proces este mai degrabă o de-*formare.* Personajul pare a fi un alterego al autorului, la vârsta adolescenței. Ființa lui Andrei nu este însă modelată de o iubire adolescentină comună, ci de o experiență de ieșire treptată din sine, de golire de sine pentru schimbul identitar cu Gina: „M-am trezit transformat, transferat în Gina". Inițierea lor se încheie printr-un traseu catabasic: trecerea prin Muzeul Antipa, care prinde viață odată ce ființele lor fuzionează, antrenând forțele „Marele Tot". Demn de un dandy este aici cultul de sine exacerbat, care se întoarce însă împotriva protagonistului și dezvăluie unul dintre adevărurile prozei postmoderne: imposibilitatea de a accede la unitate și absolut. Astfel că prezentul narațiunii reliefează un subiect vid: un travesti sau poate un dandy. Ca întoteauna în cazul lui Cărtărescu, devenirea unui personaj își are sursele într-un trecut care-și lasă ireversibil amprenta.

Tocmai această „urmă" care determină transformarea prezentă este substanța prozastică a *REM*-ului, textul în care jocul instanțelor narative capătă o structură concentrică: naratorul, tânărul Vali, Svetlana, Egor își împart rolul de a duce mai departe povestea. E evidentă aici „plăcerea de a uimi și orgolioasa satisfacție de a nu fi niciodată uimit" de esență baudelairiană: Bucureștiul e văzut prin ochii unei copile, jocurile fetelor imită și recompun realitatea, adevărurile descoperite de ele sunt întâmpinate cu răceala dandy-ului. REM e povestea care se scrie și care „scrie" cititorul în momentul lecturii, dar același lucru i se întmplă și naratorului însuși. Totuși, departe de a-l mira, conștientizarea acestui fapt înseamnă pentru narator și conștientizarea arogantă a „personalității-vedetă", extravagantă și originală, spirituală și aristocrată:

> „M-ai uitat, iubit cetitor? Sînt eu, naratorul. E drept că nu mi-am mai scos căpșorul gingaș la vedere, dar asta fiindcă am avut cu totul altă treabă. Eu sînt cel care se lăfăie acum călare pe oul de pe masă, ca și cînd ar vrea să-l clocească, eu sînt cel care-și agită lăbuțele invizibile (dar multe, multe!) prin odaie, gras și satisfăcut".

Epilogul cărții marchează o detașare a naratorului care alege să rămână în afara poveștii *Arhitectului.* Purtat parcă de hazard, arhitectul trece, de fapt, de pe nivlul simplei deveniri, a oamenilor cu scopuri concrete și vieți monotone, pe un nivel superior. El transformă zgomotul – claxonul automobilului Dacia – în muzică, sub pretextul obsesivei alienări datorate tehnologizării și a nevoiei de comunicare, de comuniune între părțile aceluiași sistem – om și lucruri. Vidul este valorizat pozitiv de această dată, ca premisă a integrării în universal. În maniera proprie unui dandy, naratorul respinge, prin istoria arhitectului, trivialitatea, vulgarizarea,

banalitatea. Mesajul conclusiv al textului este însă contradictoriu și subversiv pledoariei: Accesul la Absolut, la Totul universal, este posibil prin muzică, chiar într-un mod aleatoriu, dar nu și prin literatură.

Dandysmul narativ cărtărescian e, așa cum am demonstrat, o formă nedeclarată de „vrăjire" a cititorului. Seducția se manifestă la mai multe nivele: în structura textului și strategiile narative vizibile, în subiectul vid, privat de datele sale ontologice și raportarea lui la alteritate, în jocul ființă-imagine, în fragilitatea graniței dintre realitate și ficțiune, așadar, în stilul scriitorului. Proza lui Cărtărescu e subversivă, contradictorie, dar la fel de fascinantă ca un veritabil dandy.

Bibliografie

1. BABEȚI, Adriana, *Dandysmul. O istorie,* Iași, Editura Polirom, 2004.
2. BAUDELAIRE, Charles, *Pictorul vieții moderne,* București, Editura Meridiane, 1992.
3. Bodiu, Andrei, *Mircea Cărtărescu,* Brașov, Editura Aula, 2000.
4. CĂRTĂRESCU, Mircea, *Curriculum Vitae,* preluat de pe site-ul ICR London: www.icr-london.co.uk/docs/mc_cv.doc
5. *Ibidem, Nostalgia,* București, Editura Humanitas, 1997.
6. GHEORGHE, Mihaela, *Dandysmul,* Cluj-Napoca, Editura Limes, 2004.

Imaginarea limbii naționale în poezia românească a secolului al XIX-lea[1]

Petra Denisa Tcacenco
Student-doctorand,
Facultatea de Litere, Școala doctorală „Studii literare și lingvistice”,
Universitatea „Babeș-Bolyai”, panelul 1: Studii literare. 1. Literatură română

Abstract
The main objective of our doctoral research is to examine the question of language in the lyrical writings of the nineteenth century, in other words, we are interested in how poets imagine the poetic language, their instrument of working. The act of delimitating the collection of poems by choosing from a number of possible alternatives is the key process which is proposed for analyze in this paper. Firstly, the work focuses briefly on the history of the human projects of ideal languages. It is followed by the interpretation of the way national language appears as a literary construct in the works of the pre-modern writers and of the writers belonging to the first Romanian modernism in literature. The historic period we are interested in has as starting point the Văcărești poetry then passes to the moment known in literary history as „pașoptism”, named after the national ideology developed within the 1848 Revolution. Afterward, the study covers the language imaginary in the Romantic poetry of Mihai Eminescu. Overall, it is a history that begins with a language which has the powers to give significance, ending with a negative image where the words cannot have anymore the virtues of sustaining the poetic thought.

Keywords: nationalism, literary history, romanticism, poetry, nineteenth century

Secolul al XIX-lea este, în literatura română, o perioadă interesantă inclusiv în ceea ce privește imaginarul poeziei lirice, deoarece poeții au impresia că trăiesc o permanentă luptă cu limbajul care nu se ridică la înălțimea „simțământului”, a cărui expresie se dorește a fi. Cum este imaginată limba poetică, instrumentul de lucru al versificatorului și, apoi, al poetului, care este istoria imaginării limbii literare în acest secol sunt direcțiile principale urmărite în cercetarea noastră doctorală. Aceste obiective majore se vor aplica într-un câmp de investigație delimitat de un corpus de lucru compus din texte lirice. Problemele constituirii și interpretării critice a acestui corpus reprezintă subiectul lucrării de față.

Istoria imaginării limbii pornește de la pierderea limbii prime, universale, prin construcția cetății Babel. Umberto Eco în cartea *În căutarea limbii perfecte* aduce la lumină o întreagă istorie a proiectelor de limbi utopice ale omenirii. Astfel, omul, odată ce a pierdut limba sacră, originară, a încercat să revină la unicitatea și omogenitatea limbii prime, imaginându-și diverse limbi ideale. Acesta a creat limbi dezvoltate din permutări de elemente, sau care puteau circula

[1] Această lucrare a fost posibilă prin sprijinul financiar oferit prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/140863, cu titlul „Cercetători competitivi pe plan european în domeniul științelor umaniste și socio-economice. Rețea de cercetare multiregională (CCPE)”

ca instrumente de comunicare între orice vorbitor european precum limba internațională Esperanto, ori limbi poetice populare, crezând că astfel poate reface legătura pierdută dintre expresie și conținut pe care doar limba adamică o avea.

Limba poeziei, născută în spațiul permanențelor eului liric, primește, prin corpul expresiilor sensibile un sens diferit de al limbii comune, nu întotdeauna datorită cuvintelor utilizate, care aparțin uzajului obișnuit al limbii, cât, mai ales, a modalităților de organizare a materialului poetic. Limbile comune sunt rudimentare, nefiind pregătite pentru a fi utilizate ca limbi literare, de aceea ele trebuie lucrate, construite, câteodată, chiar din temelii. Dacă în secolul al XVIII-lea limba era un instrument pentru a transmite cunoștințe, în secolul al XIX-lea imaginarul reprezentării limbii se schimbă, aceasta din urmă devenind expresia spiritului unui popor[2] (Tuska Benes 2008:33).

Un studiu asupra imaginării limbii poeziei în secolul al XIX-lea înseamnă abordarea temelor legate de limba națională și de limbajul poetic. Cercetarea istoricului unui veac de poezie mi-a oferit un corpus bogat de texte poetice din care am făcut o selecție păstrându-le pe acelea în care limba poetică era obiectul imaginat de scriitori. Alte „tipuri de limbaje" determinate tematic la care am renunțat în alcătuirea corpusului final al tezei sunt limbajul blestemului, al descântecelor, invocărilor, elementelor naturii, „amoriului", limbajul religios și alte asemenea imaginarii ale limbii pe care le-am întâlnit pe parcursul cercetării.

Textele supuse procesului interpretativ sunt eterogene din punctul de vedere al speciilor literare din care fac parte. Astfel, materialul poetic este alcătuit din elegii, sonete, meditații, satire, ode, doine, pasteluri, rondeluri, fiecare desfășurând moduri proprii de imaginare a limbii literare. De asemenea, imaginarul limbii poetice cunoaște schimbări esențiale pe parcursul secolului al XIX-lea, în consecință, corpusul de texte specific acestuia poate fi mai greu de încadrat într-o tipologie care să-i păstreze individualitatea. Obiectul de studiu cu care lucrez are propria istoricitate, care, trebuie, la rândul ei, reliefată pentru ca textul de interpretat să-și păstreze autenticitatea.

Imaginarea limbajului poetic în secolul al XIX-lea poate fi încadrată între doi poli opuși, desfășurându-se de la o încredere în puterea cuvântului de a exprima la o negare a acestuia. În toată această perioadă poetul romantic descoperă limitele limbii, neîncetând a se interoga asupra funcțiilor materiei semnificante de a da sens lumii ideilor. La începutul secolului peisajul liricii este dominat de o poezie sentimentală, cu accente patetice, tânguioase, cu versuri encomiastice, ornate frumos, cu multe epitete. În această situație, selecția corpusului s-a făcut păstrând doar acele creații lirice în care poetul reflecta asupra rolului cuvântului creator de limbaj poetic în poezie.

Imaginarea unei limbi poetice ideale se poate constata într-o formă incipientă încă de la primele încercări de versificație ale scriitorilor noștri premoderni. Punându-se în postura de teoretician al poeziei, Iancu Văcărescu enunță legi de funcționare a limbii în arte: „V-am dat teatru, vi-l păziți/ Ca un lăcaș de Muse/ Cu el curînd veți fi vestiți,/ Prin vești departe duse.//

---

[2] „As will be seen, the new understanding of linguistic signification introduced by Hamann and Herder more throughly rooted words in the subjective consciousness of the historical subject and made human beings, not nature the ultimate source of meaning and îrepresentation. Their notion that language was first and foremost the creative expression of a people's inner spirit brought an end to eighteenth-century attempts to reform language as a tool for enhancing and transmitting knowledge".

În el năravuri îndreptați,/ Dați ascuțiri la minte/ Podoabe limbei voastre dați/ Cu romînești cuvinte" (*Saturnu, La deschiderea Teatrului întîași dată în București, în anul 1829*). Limba poeziei trebuie să fie „frumoasă" și în imaginarul logofătului Costache Conachi, frumusețea fiind motivul împlinirii poetului: „Însuși poetul ce zace într-o stare ticăloasă,/ Fericit se socotește când face stihuri frumoase./ Pretutindene, ori unde este plăns de despărțire,/ Cu-ale sale aripi nădejdea aburește recorire" (*Cercare de voroavă asupra omului*). Pentru Gheorghe Asachi, modelul de limbă armonioasă este Petrarca: „Nici sunând pe fluier doine încă-n Dacia umbroasă/ N-auzit-am în junie dulce viersuri așa line/ Precum sun-a lui Petrarca lira cea armonioasă" (*Cătră Tibru*).

În perioada pașoptistă constructele imaginare ale limbii naționale se diversifică, limba poeziei are acum rolul unui vector de deșteptare a conștiinței unității poporului român, ea este, în termenii lui Ștefan Augustin Doinaș, „factor unificator esențial pentru orice comunitate națională. Scriind într-o anumită limbă, poetul devine implicit legat de spiritualitatea pe care această limbă o reprezintă în cadrul omenirii" (Ștefan Augustin Doinaș 1980:353). Poetul pașoptist, agent activ în procesul emancipării culturale este dator să creeze limba literară în epocă, având un rol esențial în educarea maselor, dar și în trezirea avântului revoluționar în cititor. Pentru I. Heliade Rădulescu limba trebuie să urmeze legile moderației și ale limitării la subiect: „Îngrijiți ca o vocală, grabnică într'al ei drum,/ Alergînd, p'altă vocală să nu'mpingă nici de cum./ În orice scriere-a voastră limba decît tot cinstiți (…) // Într-un cuvînt, fără limbă, cel mai vrednic autor/ Zică cine orice-o zice, e cel mai prost scriitor.// Și cuvîntul niciodată nu meargă-a se depărta/ De sujetul său departe vorbe cu svon a căta"(*Povețuiri asupra poeziei din Boalo și Orație*). Limba poeziei în imaginația lui Cezar Boliac are propria sa autonomie, este o limbă pragmatică ce acționează asupra oamenilor, un dialect al îngerilor: „Osebirea-i că poetul se exprimă'n limba sa;/ Într'o limbă de magie care îngerii-o vorbesc;/ Oamenii de ea se'ncântă, fiarele se îmblânzesc;/ Limba'n care toți profeții au vorbit cu Dumnezeu;/ Limba care dă eroii prin organu lui Tirteu/ Care reformează Cerul, care lumi a reformat./ Care-a liberat popoare, ceruri mii a populat" (*La maior Ioan Voinescu al II-lea*). Pentru Grigore Alexandrescu limbajul poetic trebuie să exprime adevărul lăuntric într-un stil bogat, colorat: „Și cît va sta prin putință/ Voi pune a mea silință/ Adevăru-a imita;/ Măcar în vorbele mele/ Să pot să găsesc vopsele,/ Să știu să-ntrebuințez/ Culorile osebite,/ Tonurile felurite, care stilu-nsuflețez;" (*Viața cîmpenească*). Conrad, personajul din poemul omonim al lui Bolintineanu era poet, dar nu scria des deoarece nu dorea să îngrădească arta cu regulile poeziei: „Iubea să facă versuri, deși prea rar le scris/ A strînge arta-n reguli, credea că-i o sclavie". În cazul lui Vasile Alecsandri, elementele de decor creează pacea interioară, iar din această stare de spirit se naște limba poeziei care nu poate fi decât „dulce", armonioasă: „Iar eu, retras în pace, aștept din cer să-mi vie/ O zînă drăgălașă, cu glasul aurit.// Pe jilțu-mi, lîngă sobă, avînd condeiu-n mînă/ Cînd scriu o strofă dulce pe care-o prind din zbor/ Cînd ochiu-mi întîlnește ș-admiră o cadînă/ Ce-n cadrul ei sentinde alee pe covor" (*Serile la Mircești*).

Odată cu Eminescu, limba poetică intră într-o nouă etapă a devenirii. Imaginarul poetic eminescian se deschide spre sentiment, meditație filozofică, mari viziuni ale cosmosului, iar experimentele de limbaj ale poetului pun la încercare puterea cuvântului de a da sens ideilor și imaginilor.

Încrederea în capacitatea cuvântului de a semnifica din prima etapă a creației eminesciene[3], când gândirea umană poate crea prin limbaj lumea va evolua înspre o neîncredere în virtuțile magice ale limbii până la o negare totală a acesteia. În poezia *Venere și Madonă* puritatea creației poate acoperi cu „vălul" ei chiar și chipul femeii decăzute, care, astfel, renaște în ochii poetului într-un înger: „Am văzut fața ta pală de o bolnavă beție,/ Buza ta învinețită de-al corupției mușcat,/ Și-am svîrlit asupră-ți crudo, vălul alb de poezie,/ Și paloarei tale raza inocenței eu i-am dat".

În etapa maturității creației eminesciene limba ce nu întrunește virtuțile mitice ale cuvântului potențator de sens devine de prisos. Ioana Em. Petrescu vorbea despre îndoiala poetului asupra puterii cuvântului: „O anumită neîncredere în cuvânt se manifestă – am mai spus-o – în întreaga operă eminesciană, care evită să identifice cuvântul (așa cum făceau precursorii săi, romanticii pașoptiști) cu divinul Logos. (…) Poezia eminesciană nu se naște (ca cea a lui Heliade) dintr-o exaltare a cuvântului, ci dintr-o luptă cu limbajul" (Ioana Em. Petrescu 2009:69). Într-un secol în care „a visa e un pericul/ Căci de ai cumva iluzii ești pierdut și esti ridicul", actul poetic ca expresie a sentimentului, a simțirii adevărate nu își mai află rostul: „Căci întreb, la ce-am începe să-ncercăm în luptă dreaptă/ A turna în formă nouă limba veche și-nțeleaptă?/ Acea tainică simțire, care doarme-n a ta harfă,/ În cuplete de teatru s-o desfaci ca pe o marfă,/ Cînd cu sete cauți forma ce să poată să te-ncapă,/ Să le scrii cum cere lumea, vro istorie pe apă?" (*Scrisoarea I*).

Lupta lui Eminescu cu limbajul se încheie prin tăcerea cuvintelor care nu mai ascultă de reguli logice de organizare, instituite de convenția discursului. Sensul se formează într-un spațiu predefinit de constrângeri aplicate limbajului, închegându-se din respectarea regulilor dispozitivului metric ales. Avantextele *Odei în metru antic* dezvăluie exercițiile metrico-prozodice ale poetului, precum și modificarea tematică, poezia evoluând de la o odă adresată lui Napoleon, la o odă închinată unui eu rupt de propria substanță, suferitor, care se reintegrează în sine prin moarte. Ioana Bot în *Eminescu explicat fratelui meu* atrage atenția asupra importanței avantextelor (scrise între 1873 și 1882) considerate de editori ininteligibile, fără sens, trimise în subsolurile ediției critice sau separate de celelalte variante ale *Odei.* Aceste colaterale fac parte din experimentul metrico-prozodic al poetului, unde sensul este dat de formă, nu de ideea exprimată prin cuvânt: «În aceste exerciții se află versuri safice „ininteligibile" precum: „Gândul meu n-au fost să te uit pe tine/ Singur tu erai pe pă-mânt de ja-le" sau „…rândul// Murmura/mării//Mijlocul/mării"» (Ioana Bot 2012:109). Așadar, continuă criticul, autorul pleacă de la „(pro-)punerea unei constrângeri căreia îi caută cuvinte potrivite – ce vor deveni, la un moment dat, poate, un enunț inteligibil „ca enunț" (Ioana Bot 2012:105). Mai mult, forma metrică „rezonează de la un punct încolo, cu nivelul tematic, rugăciunea eului care aspiră să se regăsească pe sine prin intrarea în moarte exprimându-se în cadrele stricte ale unei forme preexistente scrierii poemului („saficul"), respectiv ale figurării fragmentat-suferitoare a subiectului („pe mine mie redă-mă!") (Ioana Bot 2012:113).

Prin urmare, evoluția poeticii imaginarului liricii secolului al XIX-lea începe cu un limbaj poetic înțeles ca „podoabă" (Mircea Scarlat, 1982:247), cu accentul pus pe măiestria versificatorului de a găsi cuvinte frumoase care să orneze ideile exprimate în stihuri. Apoi, limbajul

[3] Pentru mai multe detalii despre etapele de creație eminesciene, vezi Ioana Em. Petrescu, *Studii eminesciene,* ed. îngrijită, note și bibliografie de Ioana Bot și Adrian Tudurachi, Cluj-Napoca, Editura Casa Cărții de Știință, 2009.

poetic devine tot mai subiectiv, personal. Ideologia pașoptistă creează limbajul național, encomiastic, care va fi supus deconstrucției, golirii de sens prin apariția unei alte viziuni asupra lumii în prima etapă de creație eminesciană. De aici, limbajul va evolua într-o direcție postromantică, prin descoperirea limitelor și incapacității acestuia de a exprima, când cuvântul își constituie sensul pornind de la tiparele metrice riguroase ale formei fixe.

Bibliografie primară:

1 ALECSANDRI, Vasile 1966: *Opere,* vol III: *Poezii,* studiu introductiv, note și comentarii de G.C. Nicolescu, București, Editura pentru Literatură.
2 ALEXANDRESCU, Grigore 1972: *Opere,* text stabilit, note, comentarii și variante de I. Fischer, vol.I, București, Editura Minerva.
3 ASACHI, Gheorghe 1973–1981: *Opere,* vol I, ediție critică și prefață de N.A. Ursu, București, Minerva.
4 BOLINTINEANU, Dimitrie 1951: *Opere,* București, Editura de Stat pentru Literatură Științifică și Didactică.
5 BOLLIAC, Cezar, *Opere* 1956: ed., note și bibliografie de Andrei Rusu, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă.
6 CÎRLOVA, Vasile 1975: *Ruinurile Tîrgoviștii,* ed. îngrijită și prefață de Marin Sorescu, Craiova, Editura Scrisul Românesc.
7 CONACHI, Costache 1963: *Scrieri alese,* ed. prefață, glosar și bibliografie de Ecaterina și Alexandru Teodorescu, București, Editura pentru Literatură.
8 EMINESCU, Mihai 1939: *Opere,* vol I-V, București, Fundația pentru Literatură și Artă „Regele Carol II".
9 RĂDULESCU, Ion-Heliade 1939: *Opere,* ed. critică de Dimitrie Popovici, București, Editura pentru Literatură și Artă.
10 RĂDULESCU, Ion-Heliade 1868–1870: *Curs întregu de poesie generale,* vol. I-II, București, Typographia Lucrătorilor Associați.
11 VĂCĂRESCU, Iancu 1985: *Opere,* ed.critică de Cornel Cîrstoiu, București, Editura Minerva.

Bibliografie critică:

1. BACHELARD, Gaston 1999: *Aerul și visele,* trad. de Irina Mavrodin, București, Editura Univers.
2. BENES, Tuska 2008: *In Babel's Shadow, Language, Philology and the Nation in Nineteenth-Century Germany,* Wayne State University Press, Detroit.
3. BOT, Ioana 2012: *Eminescu explicat fratelui meu,* București, Editura ART.
4. DOINAȘ, Ștefan Augustin 1980: *Lectura poeziei,* București, Editura Cartea Românească
5. DURAND, Gilbert 1999: *Aventurile imaginii: imaginația simbolică, imaginarul,* trad. Muguraș Constantinescu și Anișoara Bobocea, București, Editura Nemira.
6. DURAND, Gilbert 1998: *Structurile antropologice ale imaginarului,* trad. Marcel Aderca, București, Editura Univers Enciclopedic.
7. ECO, Umberto 2002: *În căutarea limbii perfecte,* Iași, Editura Polirom.
8. PHILIPPE, G. și PIAT, J. 2009: *La langue littéraire. Une histoire de la prose en France de Gustave Flaubert à Claude Simon,* Librairie Arthème Fagard.
9. SARTRE, Jean Paul 1997: *Imaginația,* trad. Narcisa Șerbănescu, Oradea, Editura Aion.
10. SCARLAT, Mircea 1982: *Istoria poeziei românești,* vol.I, București, Editura Minerva.
11. WUNENBURGER, Jean-Jacques 2009: *Imaginarul,* trad. Dorin Ciontescu-Samfireag, ed. îngrijită și prefață de Ionel Bușe, Cluj-Napoca, Editura Dacia.

FILOSOFIE

Definiții ale sufletului în opusculele filosofice ale lui Mihail Psellos[1]

Adrian PODARU
Lector Universitar Dr., Univeritatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca

Abstract
Articolul de față suprinde, în linii generale și fără pretenția de exhaustivitate, concepția despre suflet a lui Mihail Psellos, așa cum se desprinde ea din opusculele sale filosofice. Surprinzător sau nu, ceea ce predomină în lucrările sale nu este concepția teologică clasică, tradițională despre suflet, așa cum ne-am aștepta de la un teolog bizantin de secol XI, care ar sistematiza o întreagă tradiție anterioară lui, ci mai degrabă interpretările preluate, ajustate, corectate, ale filosofiei elenistice, în special cele aparținătoare școlii neoplatonice. Chiar dacă Mihail Psellos face corp distinct de restul teologilor secolului său, el este perfect consecvent cu proiectul său de o viață, acela de a valoriza și reintegra filosofia elenistică în hermeneutica creștină.

Prolegomene

În cartea sa, intitulată *Hellenism in Byzantium. The Transformations of Greek Identity and the Reception of the Classical Tradition*[2], Anthony Kaldellis își începe capitolul dedicat lui Mihail Psellos într-un mod aparent descumpănitor (deși nu întru totul nejustificat!) cu o întrebare care trădează dificultatea abordării operei „primului umanist bizantin"[3]: „De unde să începem cu Psellos? Cuvântul «unic» este adeseori folosit cu ușurință de istorici, dar în acest caz nu este un epitet neîntemeiat. Propunerile filosofice radicale ale lui Psellos, scrierile sale diverse și inovative despre orice subiect (…), importanța sa ca sursă pentru secolul al unsprezecelea, influența sa decisivă asupra vieții intelectuale bizantine, toate acestea îl fac cea mai uimitoare figură din istoria bizantină. El nu poate fi «explicat», cel puțin nu încă"[4].

Importanța colosală a lui Psellos pentru cultura bizantină rezidă, dincolo de enciclopedismul debordant al acestuia, în „tentativa" de a reînvia filosofia elenistică, de a-i readuce în prim plan pe Platon, Aristotel, Plotin, și mai ales pe Proclu (ca ultim reprezentant al neoplatonismului și ca interpret al lui Plotin), și de a-i echivala componentei creștine a culturii bizantine, dacă nu chiar, pe alocuri, a-i substitui acesteia. Convingerea sa fermă a fost aceea că filosofia bizantină este un instrument nu numai util, ci și indispensabil în înțelegerea și interpretarea corectă

[1] Acest articol a beneficiat de suport financiar prin proiectul „Cercetători competitivi pe plan european în domeniul științelor umaniste și socio-economice. Rețea de cercetare multiregională (CCPE)": POSDRU/159/1.5/S/140863, proiect cofinanțat din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013.

[2] Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

[3] Hans Wilhelm Haussig, *A History of Byzantine Civilization,* Praeger Publishers, London, 1971, p. 323.

[4] Anthony Kaldellis, *op. cit.,* p. 191 (traducerea noastră). Aceeași idee este exprimată și de John Duffy, „Hellenic Philosophy in Byzantium and the Lonely Mission of Michael Psellos" (în Katerina Ierodiakonou (ed.), *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources,* Clarendon Press, Oxford, 2002), p. 145: „Psellos este, fără îndoială, una dintre figurile cele mai flamboaiante și mai uimitoare ale Evului Mediu despre care s-a scris și s-a discutat adeseori. Totuși, încă nu s-a spus ultimul cuvânt despre el…".

a Revelației divine (spre care și orientează), revelație cuprinsă în textele biblice și explicată de Părinții Bisericii[5]. Un text al lui Basile Tatakis este lămuritor în acest sens: „Mișcarea idelor la Psellos este în mod clar dominată de opinia că gândirea și civilizația greacă nu formează, în ciuda perfecțiunii lor, decât un stadiu pregătitor. Vechii Părinți ai Bisericii, pentru a-și permite să-i studieze cu folos pe filosofii greci, făcuseră din ei discipolii lui Moise. Psellos îi vede ca pe niște precursori ai creștinismului. Există aici un nou punct de vedere care-l descoperă pe filosoful Psellos: un filosof care înțelege gândirea umană într-o progresie orientată, prin natura spiritului, spre perfecțiune. De altminteri, prezentându-i pe greci ca pe niște creștini ce nu-și conștientizau apartenența, el îi reabilitează în ochii bizantinilor. (…) În efortul său de reabilitare, Psellos va găsi în interpretarea alegorică un sprijin prețios. Plecând de la ideea că perfecțiunea supremă este conținută în învățătura creștină, Psellos putea să ia din civilizația greacă orice manifestare, orice idee care, în viziunea sa, anunță creștinismul și orientează spiritul spre el”[6].

Nu este o practică străină de Părinții Bisericii anteriori lui Psellos aceea de a folosi filosofia elenistică în exegeza textelor biblice, dar niciodată aceasta din urmă nu a fost folosită la o scară atât de mare și de către cineva a cărui fidelitate față de învățătura de credință creștină să fie suspectată într-atât, încât să i se ceară să-și mărturisească public această credință[7]. Unii dintre cercetătorii operei lui Psellos suspectează că ceea ce face acesta nu este să sprijinească și să susțină doctrina creștină cu ajutorul filosofiei elenistice sau să o îmbogățească cu elocvența greacă, ci mai degrabă să aboleasca autonomia doctrinei ceștine, fuzionând-o cu gândirea platonică și făcând ca acestea două să se întrepătrundă reciproc. „În ciuda unor afirmații programatice prin care Psellos atribuie primatul doctrinei creștine, în fapt el tratează atât doctrina creștină, cât și miturile grecești, drept versiuni codate ale acelorași doctrine platonice. Încearcă să le arate creștinilor imposibilitatea de a-și expune propriile credințe fără ca mai întâi să vorbească despre Proclu. Acest lucru este un act subversiv, nu unul reconciliant”[8].

Am făcut aceste remarci introductive pentru a arăta caracterul inovator (ba chiar ofensator pentru majoritatea contemporanilor săi![9]) al operei lui Psellos, caracter care se vădește și în

---

[5] Pentru a nu da decât un singur exemplu: comentând un text din *Cuvântarea* 38 a Sf. Grigorie din Nazianz, Psellos afirmă că interpreții anteriori ai teologiei acestuia au eșuat să îl înțeleagă cum trebuie pentru că nu s-au apropiat de gândirea lui folosindu-se de știința socratică (vezi textul cuprins în volumul Michaelis Pselli *Theologica* I, 90, editit Paul Gautier, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner Verlagsgesellschaft, 1989, p. 353). Iar Ch. Zervos, a cărui lucrare rămâne încă de referință în cercetarea psselliană, în ciuda vechimii ei, spune: „Pentru a explica textele teologice, Psellos urmează neîncetat calea neoplatonicilor” (Ch. Zervos, *Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle, Michel Psellos. Sa vie. Son oeuvre. Ses luttes philosophiques. Son influence*, Paris, Leroux, 1920, p. 189).

[6] Basile Tatakis, *Filosofia bizantină,* Editura Nemira, București, 2010, pp. 221–222.

[7] Adversarii lui Psellos l-au suspectat atât de mult în ceea ce privește credința lui creștină și puritatea acesteia, încât l-au reclamat la împărat ca necredincios. Împăratul Constantin IX Monomahul s-a văzut nevoit să-i ceară lui Psellos o mărturisire de credință, pe care acesta a și redactat-o (vezi Ch. Zervos, *op. cit.,* pp. 212–220).

[8] Anthony Kaldellis, *op. cit.,* pp. 201–202 (traducerea noastră).

[9] Despre caracterul ofensator al proiectului lui Psellos ne vorbește tot A. Kaldellis (*op. cit.,* p. 202): într-o cuvântare panegirică ținută în cinstea celor trei ierarhi (Vasile cel Mare, Grigorie Teologul și Ioan Gură de Aur) de către fostul profesor al acestuia, Ioan Mauropos, există un atac la un dușman anonim care este „înțelept după trup”, care se laudă cu logica și cu știința pe care și le-a însușit și care are curajul să-i admire pe zeii poeților. În imaginarul colectiv, aceste aluzii pot trimite foarte bine la împăratul Iulian Apostatul (361–363), dar presupunerea lui

concepția acestuia despre suflet și asupra căreia ne vom opri în pasajele subsecvente. Trebuie să menționăm, însă, încă de la început, că cercetarea noastră este încă în fază incipientă, și aceasta din mai multe motive:

1. interesul nostru pentru Psellos și pentru opera acestuia este unul relativ nou, de aceea familiaritatea noastră cu acest subiect se află în progresie direct proporțională cu derularea acestei burse post-doctorale;
2. înțelegerea operei lui Psellos presupune cunoașterea destul de aprofundată a filosofiei elenistice, pe care Psellos o folosește din abundență, de aceea cercetarea noastră se vede nevoită să se desfășoare pe mai multe planuri;
3. nu există în literatura de specialitate studii care să analizeze această problematică[10], deci cercetarea noastră este una de pionierat;
4. motivul cu cea mai mare greutate este acela că, din păcate, opusculele filosofice ale lui Psellos privitoare la suflet[11] nu au fost traduse în nici o limbă de circulație internațională, văzându-ne astfel nevoiți să recurgem la textul grecesc, cel original; or, este îndeobște recunoscut faptul că munca de traducere dintr-o limbă clasică pune dificultăți mai mari decât cea dintr-o limbă contemporană nouă și are un ritm mai lent.

Date fiind aceste neajunsuri, trebuie să mărturisim că acest articol nu este nici exhaustiv, nici narativ, nici definitiv în această problematică; mai degrabă, este parțial, schematic și deschis ameliorărilor ulterioare, pe măsura avansării cercetării. De aceea, cerem îngăduință cititorului.

Originea sufletului. Starea lui originară

Originea sufletului este la Dumnezeu; El este Cel care l-a creat. Într-un pasaj în care Psellos se distinge de filosofii greci, acesta afirmă: „noi îi acordăm esența de la suflarea pe care Dumnezeu a suflat-o asupra primului om”[12]. Nu prin emanație, ci coborând de la Dumnezeu. Importantă este folosirea verbului ou)si opoiw=care arată o intervenție directă a lui Dumnezeu, exact

---

Kaldellis este aceea că ele îl au în vedere pe Psellos. Mai mult, că proiectul lui Psellos nu a fost primit cu deschiderea și susținerea necesară se vede și din aceea că, spre finalul secolului al XI-lea, sistemul educațional oficial a fost pus sub atenta supraveghere a împăratului și a patriarhului și că, dacă în privința formei, elenismul a fost încă agreat, în privința conținutului, el a fost aproape uitat, reapărând doar cu totul meteoric (spre exemplu, la începutul secolului al XII-lea, episcopul Eustațiu al Tesalonicului alcătuiește un comentariu asupra *Iliadei* și *Odiseei* lui Homer și un comentariu asupra lui Pindar).

[10] Singura lucrare care ne poate fi de folos și de care o să ne folosim în acest studiu este cea a lui George Karahalios, *The Philosophical Trilogy of Michael Psellos: God-Cosmos-Man*, doctoral dissertation, University of Heidelberg, Faculty of Philosophy, Heidelberg, 1970.

[11] În primul rând acele opuscule adunate în volumul *Philosophica minora* II (ediderunt J.M. Duffy et D.J. O'Meara, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, Teubner Verlagsgesellschaft, 1989), dar și *De anima celebres opiniones*, PG 122, 1029–1076 și *De omnifaria doctrina* (editit Leendert Gerrit Westerink, Nijmegen, 1948).

[12] h(meij= men ou)si opoiou=men au)th\n a)po\ tou= e)mfush/matoj w(=n e)fush/men ei) to\n prw=ton a)/nqrwpon o(qeo/j (*De omnifaria doctrina* 49, *op. cit.*, p. 37). Această afirmație rezonează clar cu textul cărții Facerii (2, 7): „Atunci, luând Domnul Dumnezeu țărână din pământ, a făcut pe om *și a suflat în fața lui suflare de viață* și s-a făcut omul ființă

acea suflare asupra omului. De aici decurge și faptul că sufletul are un început, că nu este veșnic, nici preexistent, nici nu își are începutul în sine[13], ci că împărtășește cu celelalte făpturi condiția de a fi creat. Ideea aceasta a creării sufletului direct de către Dumnezeu apare și într-un alt text, în care se vorbește despre chip și arhetip: „Sufletul este un lucru divin, chip al prototipului frumos; orice chip are o asemănare cu prototipul, iar prototipul este Dumnezeu”[14].

Spre deosebire de trup, a cărui condiție este aceea de a se schimba și transforma continuu, sufletul este identic cu sine însuși și neschimbător: „Sufletul a fost creat într-o stare de permanență/neschimbare/persistență și în identitate, iar trupul a fost creat într-o stare de transformare și schimbare”[15]. Ideea de permanență/neschimbare/persistență o ia de la Grigorie din Nazianz[16], a cărui afirmație o interpretează astfel: „această permanență trebuie atribuită sufletului, și nu semnifică altceva decât o identitate inalienabilă a cărei natură nu admite nici o mișcare”[17]. Sufletul a fost creat în această stare și a rămas în această stare câtă vreme L-a slăvit pe Dumnezeu. Verbul doxologew/w („eu slăvesc”) nu înseamnă doar a aduce laude și mulțumiri divinității, ci etimologia lui trimite mai degrabă la cunoaștere: a avea o părere și o înțelegere a cuiva. Astfel, conchide Psellos, a-l lăuda pe Dumnezeu nu înseamnă altceva decât a avea o părere adevărată despre El[18].

Conceptele de permanență/neschimbare/persistență și de identitate caracterizează *ousia* lui Dumnezeu. Atribuindu-le sufletului, Psellos nu face altceva decât să-l facă divin[19] și capabil să-l contemple pe Dumnezeu[20].

---

vie” și ne arată, cel puțin aici, preferința lui Psellos pentru revelația divină în defavoarea tezelor elenistice referitoare la suflet.

[13] *De omnifaria doctrina* 49, *op. cit.*, p. 37: ouvk e)stin a)rch\ kaq' e(autho\n h(yuch.

[14] *Parisinus Graecus* 1182, 281v 26, *apud* George Karahalios, *op. cit.*, p. 97: Yuch\ qeiemen ti crhma e)sti kai\ ei)kw\n prwtotupou kalou=Pasa de\ ei)kw\n o(moiw/sin e)kei proj to\ a)rceto/upon, to\ de\ a)rceto/upon o(Qeo/j. Nu am avut acces la acest manuscris, de aceea, ori de câte ori facem trimitere la el, trimiterea este mediată de lucrarea lui George Karahalios.

[15] *Parisinus Graecus* 1182, 12v 44, *apud* George Karahalios, *op. cit.*, p. 88: e)n monh=me/n h(yuch\ dedhmiourghtai kai\ tautotho/ti, e)n troph=de\ kai\ a)lloiw/sei to\ sw=ma.

[16] Grigorie din Nazianz, *Oratio* 45, PG 36, 632: to\ me\n, i(na me/nh| kai\ doxa/zh| to\n eu)erge/thn, to\ de\ i(na pa/sch| kai\ pa/scwn u(pomimnh/skhtai kai\ paideuvhtai tw=| megeqei filotimoume/noj („pe unul, ca să rămână/ să persiste și să-l laude pe binefăcător, pe celălalt ca să sufere și, suferind, să i se aducă aminte și să fie educat, dacă se mândrește cu măreția [lui]”).

[17] cf. *Parisinus Graecus* 1182, 12v 43f, *apud* George Karahalios, *op. cit.*, p. 88.

[18] cf. *idem*, 13r 13f, *apud ibidem*, p. 88.

[19] Într-un text din *Philosophica minora* II, 1 (*ed. cit.*, p. 1), Psellos spune despre suflet că trăiește o viață divină: „Să nu caracterizezi, așadar, esența sufletului plecând de la cele mai de pe urmă facultăți ale sale și de la cele comune lucrului compus, mă refer la senzație și la imaginație, ci exprimă-l cu precizie, plecând de la cele care sunt deasupra și mai inteligibile. Și vei descoperi cu siguranță că sufletul este nu doar separabil de trup, ci este și cel care trăiește o viață divină”.

[20] Pentru discuția referitoare la ființa lui Dumnezeu și la posibilitatea cunoașterii Acestuia, vezi George Karahalios, *op. cit.*, pp. 1–38.

Este posibilă o definiție „esențială" a sufletului? Tripartiția sufletului

O înțelegere a sufletului este un lucru greu[21]. Ce este sufletul? O esență (ou)si/a), așa cum afirmă Aristotel[22], o calitate sau o cantitate (poio\n h)\ poso/n), așa cum afirmă de exemplu Platon, referindu-se la și combătând teoria pitagoreicilor, conform căreia sufletul este o calitate, și anume armonia[23], sau Xenocrate, care numește sufletul un număr, plasându-l astfel în categoria cantității[24]? O definiție științifică a sufletului răspunde la întrebarea „ce este?" (ti/ e)sti). Totuși, nu putem să știm ce este sufletul în sine, pentru că sufletul este o *ousia*, o esență; așa cum *ousia* lui Dumnezeu este incognoscibilă în ea însăși, tot astfel și *ousia* sufletului, de vreme ce sufletul este lucru divin și chip al prototipului frumos, scapă definițiilor noastre. Ceea ce ne rămâne este să ne îndreptăm spre „accidentele" sale, spre cele din jurul *ousiei*, prin care dobândim o oarecare cunoaștere[25], dar nu o cunoaștere „esențială".

Pe de altă parte, sufletul este o realitate de mijloc (meso/thj), care stă între lucrurile care există cu adevărat (o)/ntwj o)/nta), adică lucrurile inteligibile, și cele care nu există cu adevărat (o)/ntwj mh\ o)/nta), adică lucrurile sensibile[26]. Prin asocierea lui cu trupul, sufletul, deși este unul după esența lui, este totuși tripartit (sufletul vegetativ, sufletul irațional sau senzitiv și sufletul rațional).

1. **Sufletul vegetativ** (h(futikh\ yuxh/) este omogen cu celelalte două suflete prezente în om, dar se deosebește de sufletul vegetativ prezent în celelalte viețuitoare[27]. El are trei facultăți:
   a) Facultatea procreativă (h(gennhtikh\ du/namij);
   b) Facultatea de creștere (h(au)chtikh\ du/namij);
   c) Facultatea nutritivă (h(qreptikh\ du/namij).

---

[21] *De omnifaria doctrina* 38, *op. cit.*, p. 33: ou)k eu)koloj h(thj= yuxhj= kata/ hyij.

[22] Aristotel, *De anima* 407b. Pentru întreg pasajul vezi Aristotel, *Despre suflet*, traducere și comentarii de Alexander Baumgarten, ediția a II-a, Ed. Univers Enciclopedic Gold, București, 2013, p. 53.

[23] Platon, *Phaedon*, 85e sqq., cf. Aristotel, *Despre suflet*, traducere și comentarii de Alexander Baumgarten, p. 233, n. 144.

[24] cf. Aristotel, *Despre suflet* 408b-409a, traducere și comentarii de Alexander Baumgarten, p. 61.

[25] cf. *De omnifaria doctrina* 40, *op. cit.*, p. 34: o(/tan de\ to\ e(\n ou)k e)sti\n e)x e(autou=gnwri/mon, e)k twn= kaq' au)ta\ sumbebhko/twn au)tw=| ginw/sketai.

[26] Ceea ce caracterizează ființele inteligibile sunt veșnicia, perfecțiunea sau alte atribute de acest fel; de cealaltă parte, ființele sensibile sunt caracterizate de contrariile ființelor inteligibile: finitudinea „esențială", imperfecțiunea, nevoia de celălalt etc. La mijloc se află sufletul care, din punctul de vedere al esenței, este veșnic, dar din punctul de vedere al activității sale mediate de trup, este finit (vezi pe larg această discuție la George Karahalios, *op. cit.*, pp. 114–115). Veșnicia sufletului este dată și de faptul că sufletul este o esență care se mișcă de la sine, iar tot ceea ce se mișcă de la sine este nemuritor (cf. *Philosophica minora* II, 2, *ed. cit.*, p. 2: yuxh\ de\ au)tokinh/toj ou)si/a ei)' ou)n= a)qana/toj. toiou=ton ga\r pa=n to\ au)tokinh/ton).

[27] *De omnifaria doctrina* 39, *op. cit.*, p. 33:) Ista/on o(/ti o(moeideij= h(futikh\ kai\ h(ai)sqhtikh\ kai\ h(logikh\ e)n tw=| a)nqrw/pw| ou)=sai. a)nomoeideij= de\ ai(twn= diafo/rwn zwi/wn duna/meij pro\j ta)\ tou=a)nqrw/pou, oi(=on h(tou=i(/ppou ai)sqhtikh\ pro\j th\n tou=a)nqrw/pou ai)sqhtikh/n („trebuie să se știe că sufletul vegetativ și cel irațional/senzitiv și cel rațional sunt omogeni în om. Pe de altă parte nu sunt la fel facultățile diferitelor viețuitoare cu cele ale omului, de exemplu sufletul irațional/senzitiv al calului [nu este la fel] cu sufletul irațional/senzitiv al omului").

Dintre acestea trei, facultatea procreativă este superioară celorlalte două, pentru că reprezintă cel mai important scop al naturii[28]. Fără sufletul vegetativ, celelalte două partiții (sufletul irațional și sufletul rațional) nu există; celelalte două îl presupun pe acesta, dar reversul nu este necesar.

2. **Sufletul irațional sau senzitiv** (h(alogoj yuch\/h(aisqhtikh\yuch) se subîmparte în două grupuri de facultăți:

   a) cognitive (ai(gnwstikai\dunavmeij);

   b) apetitive (ai(o)rektikai\dunavmeij).

   a) Facultățile cognitive sunt două: imaginația (fantasiva) și senzația/percepția senzitivă (ai)sqhsij). Imaginația are o cunoaștere interioară, preluând de la senzație impresiile (*typoi*) celor sensibile și prelucrându-le în sine, în timp ce percepția senzitivă cunoaște doar prin intermediul simțurilor și doar prezentul[29].

   b) Facultățile apetitive sunt și ele două: mânia (qumoj) și dorința/pofta (e)piquniva)[30].

Cele două suflete (vegetativ și irațional) funcționează în și prin trup, de care sunt inseparabile. Activitățile lor specifice se realizează în și prin trup. De aceea, odată cu moartea trupului, și aceste suflete încetează, într-un fel, să existe. Totuși, pot fi numite nemuritoare, pentru că, așa cum spuneam mai sus, sufletul este unul în sine și, ca atare, este nemuritor, însă sunt muritoare ca suflete în trup[31].

3. **Sufletul rațional** (h(logikh\yuch), specific omului, îl definește pe adevăratul om. Acest suflet rațional acționează ca o putere guvernatoare asupra celorlalte două și le folosește ca instrumente[32].

Omul, ca structură psiho-somatică, stă între cele inteligibile și cele sensibile. Sufletul, așa cum am văzut, este și el tripartit. Sufletul rațional, la rândul său, are și el trei partiții: înțelegerea (no)hsij), gândirea discursivă (dianoia) și opinia adevărată (doxa). Înțelegerea se apropie cel mai mult de cele inteligibile, este „etajul superior" al sufletului rațional, iar opinia adevărată se apropie cel mai mult de cele sensibile. Aceste trei partiții ale sufletului rațional sunt

---

[28] Michael Psellus, *De anima celebres opiniones,* PG 122, 1072: kreivttwn, fasi\paswn kai\timiwtevra twn= thj= futikhj= yuchj= dunavmewn h(gennhtikh/ deuvteron de\h(au)xhtikh\kai\trivton h(qreptikh/(„[ei] spun că cea mai puternică și mai însemnată dintre toate facultățile sufletului vegetativ este facultatea procreativă; în al doilea rând vine facultatea de creștere, iar în al treilea rând cea nutritivă").

[29] *Ibidem,* PG 122, 1036: Twn= de\a)logwn, ai(meVn ei)si gnwstikai\fantasiva kai\ai)sqhsij, diafevousai a)llh/lwn, o(ti h(meVn ai)sqhsij pro)\ to\ektoj a)poteivnetai, h(de\fantasiva e)ndon e)cei thVn gnwsin. Kai\h(ai)sqhsij to\paron monon oi)detai. (H de\fantasiva para\thj= ai)sqhvsewj laboussa twn= ai)sqhtwn= toujVtupoujj, e)n e(autVtoutoujj a)napla/tei („iar dintre cele iraționale, unele sunt cognitive, imaginația și senzația, și se deosebesc una de cealaltă, căci senzația vizează cele din afară, iar imaginația are cunoașterea celor dinlăuntru. Și senzația cunoaște doar ceea ce este prezent. Iar imaginația, preluând de la senzație impresiile celor sensibile, le prelucrează în sine").

[30] *Ibidem,* PG 122, 1036: Twn= de\o)rektikwn=, h(meVn e)sti qumoj\, h(de\e)piquniva.

[31] *Ibidem,* PG 122, 1049. Vezi și George Karahalios, *op. cit.,* p. 118.

[32] *Ibidem,* PG 122, 1040: …mivan famevn, o(ti, w(j o)rganoij kecrhtai taij= a)llaij dunavmesin h(logikh/(„spunem [că este] un singur [suflet], fiindcă sufletul rațional se folosește de celelalte facultăți ca de niște instrumente").

ceea ce definesc omul în specificul său; toate celelalte facultăți aparțin și celorlalte viețuitoare, definesc „animalul”[33].

Tripartiția sufletului rațional

a) Opinia adevărată (doxa) se ocupă de noțiunile generale pe care le găsim în lucrurile sensibile (de exemplu, că omul este biped). De asemenea, se ocupă de concluziile celor cugetate discursiv, fără însă a explica de ce un lucru este cumva (de exemplu, că sufletul este nemuritor, fără să explice de ce este nemuritor)[34].

Prin urmare, opiniile adevărate (ta\ doxasta) sunt noțiunile generale privitoare la lucrurile sensibile și concluziile celor cugetate discursiv și, de aceea, este cunoaștere.

b) Gândirea discursivă (dianoia) complinește opinia adevărată; este cea care caută să afle de ce un lucru este așa și nu altfel: de ce omul este biped, de ce sufletul este nemuritor etc. Gândirea discursivă este actul însuși de raționare. Ea se află la mijloc, între înțelegere și opinia adevărată și se poate mișca înspre una sau spre cealaltă, în funcție de tipul de raționament pe care îl face. Ea conduce spre raționarea celor sensibile sau spre contemplarea celor inteligibile[35].

c) Înțelegerea (noh/sij) este contemplarea celor inteligibile de către intelect (nouj=), este lucrarea intelectului. Această definiție ne trimite spre intelect și ne determină să încercăm o definire a acestuia. Ce este intelectul?

Definiții ale intelectului

Gasim la Psellos câteva definiții:

1. „Pentru majoritatea oamenilor, omul pare a fi alcătuit doar din suflet și din trup. Spun de asemenea că el este înzestrat cu intelect, de vreme ce intelectul este partea cea mai importantă a sufletului. Din punctul meu de vedere și al celor care au filosofat cu adevărat, intelectul este afirmat și este altceva diferit de suflet. Și precum trupul trăiește și este mișcat prin participarea sa la suflet, tot astfel și sufletul gândește/înțelege prin prezența intelectului în el”[36].

---

[33] *De omnifaria doctrina* 31, *op. cit.*, p. 30: kai\ mecri mevn touvtwn o(a)nqrwpoj, h)/toi nouj=, dia/noia, do/ka, meta\ de\ tau=ta ei)=nai to\ zwvon („și până la acestea este omul, adică intelect, gândire discursivă, opinie adevărată, iar după acestea este animalul”).

[34] Michael Psellus, *De anima celebres opiniones*, PG 122, 1029. 1032: Ὅ μὲν οὖν δόξα καταγίνεται περὶ τὸ καθόλου τὸ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς. Οἶδε γὰρ ὅτι πᾶς ἄνθρωπος δίπους. Ἔτι γε μὴν καὶ τῶν διανοητῶν οἶδεν ἀθεώρητα συμπεράσματα, οἷον ὅτι ἡ ψυχὴ ἀθάνατος, οἶδε. Διὰ τί δὲ ἀθάνατος, οὐκέτι… („Așadar, opinia adevărată se ocupă la modul general de ceea ce se află în lucrurile sensibile. Căci știe că orice om este biped. Mai cunoaște și concluziile celor cugetate discursiv, fără cauza lor, de exemplu, știe că sufletul este nemuritor. Dar de ce este nemuritor, nu mai [știe]…”).

[35] Vezi *in extenso* pasajul din *De anima celebres opiniones*, PG 122, 1032, ca și sinteza din George Karahalios, *op. cit.*, p. 122–123.

[36] *Parisinus Graecus* 1182, 307v 2ff, *apud* George Karahalios, *op. cit.*, p. 126–127. Τοῖς μὲν γὰρ πολλοῖς ἐκ ψυχῆς μόνης καὶ σώματος ὁ ἄνθρωπος δοκεῖ τὴν σύστασιν ἐκτεῖσθαι. ἐμοὶ δὲ αὖ δοκοῦσι τοῦ νοῦ μέρους τοῦ κυριωτάτου τῆς ψυχῆς τυγχάνοντος. Ἐμοὶ δὲ καὶ τοῖς κυρίως φιλοσοφήσασιν, ἄλλο τι παρὰ τὴν ψυχὴν ὁ νοῦς

Din această definiție reiese clar convingerea autorului că intelectul este altceva decât sufletul (și nu are aici în vedere sufletul vegetativ sau cel irațional).

2. „Numesc intelect fie dacă cineva ar voi să înțeleagă iluminarea inteligibilă, fie dacă ar voi să înțeleagă partea cea mai înaltă a rațiunii discursive, fie dacă ar voi să înțeleagă intelectul esențial și cu totul separat, fie partea cea mai importantă dintre facultățile din suflet; sufletul nu este deasupra nici uneia dintre cele menționate mai sus”[37].

3. Definiția anterioară poate fi întâlnită și într-o formă mai concisă: „Intelectul este ca un fel de dispoziție/stare desăvârșită a sufletului. Așadar, intelectul se ocupă de cele inteligibile”[38].

Din cele două definiții de mai sus reiese contrariul afirmației din prima definiție, și anume că intelectul nu este nici complet separat de suflet[39], nici nu se identifică cu el pur și simplu.

Unii filosofi ar spune că intelectul este ochiul sufletului. Psellos nu este de acord cu această definiție, pentru că ochiul „este un instrument care slujește și care este mișcat de altcineva… intelectul, pe de altă parte, este cel care stăpânește peste suflet și îl conduce pe acesta spre iluminările divine, umplându-l cu lumină divină de sus și făcându-l plin de forme/idei imateriale”[40]. Mai mult, intelectul „nu este o facultate a sufletului, ci este o esență primară și veșnică, întrecând sufletul în potență și în frumusețe și în toate celelalte prerogative; nu intelectul aparține sufletului, ci intelectul face sufletul al său, nu fiind așezat în suflet, ci așezându-l pe acesta în sine însuși”[41]. Intelectul care există în suflet este cu siguranță inferior Intelectului Prim, dar este deasupra esenței sufletești pe care o ilumineză[42].

---

e)sti kai\ le/getai. Kai\ w(sper to\ sw=ma, yuchj= metousi/a| zh=te kai\ kineit=ai, ou(wj kai\ h(yuch\ nou=parousi/a| noei=

[37] Vezi această definiție la George Karahalios, *op. cit.*, p. 127, care citează o ediție a operelor lui Psellos alcătuită de K. Sathas (Mesaiwnikh\ Bibliocnkh, Athens/Paris, 1874): Le/gw de\ nou=n, ei)e thn noera\n tij e)/lamyin noei=n boulh/oito, ei)e to\ thj= dianoi/aj a)kro/taton, ei)e ton ou)siwdh kai\ panta/pasin cwriston nou=n, ei)e to\ me/giston me/roj twn e)n th=j yuch=j duna/mewn. Ou)denoj\ ga\r twn a)phriqmhme/nwn h(yuch\ kreitto/nwn.

[38] Michael Psellus, *De anima celebres opiniones*, PG 122, 1032: e)sti ga\r o(nouj= oi(on e)kij thj= yuchj= teleiota/th. Kata gi/netai toi/nun o(me\n nouj= peri\ ta\ nohta/. Aceeași definiție în *Philosophica minora* II, 2 (*ed. cit.*, p. 2): Nouj= e)stin e)kij yuchj= h(teleiota/th.

[39] Vezi și *Philosophica minora* II, 2 (*ed. cit.*, p. 2): o(toi/nun nouj= me/roj twn logikw=n kai\ gnwstikw=n duna/mewn to\ tri/ton kai\ a)nwta/ton thj= yuch=j wn ou)c e(tero/n ti par' au)th\n e)sti („Prin urmare, intelectul fiind partea cea de-a treia și cea mai de sus a sufletului dintre facultățile raționale și capabile de cunoaștere, nu este altceva distinct de acesta”).

[40] *Parisinus Graecus* 1182, 314r 39f, *apud* George Karahalios, *op. cit.*, p. 129: o(me\n ga\r o)fqalmoj\ u)phretiko\n e)stin o)/rganon u(' e(te/rou kinou/menoj …o(de/ ge nouj= kata/ cwn e)sti thj= yuchj= kai\ a)na/gwn me\n au)th\n proj\ ta)\ qeiote/raj e)lla/myeij, qeio/u a)hwten fwtoj\ e)mpipl/wn kai\ tw=n a)ptwte/rwn ei)dw=n pl/hr' poiw=n.

[41] *Parisinus Graecus* 1182, 314r 45ff, *apud* George Karahalios, *op. cit.*, p. 129: a)ll' ou)de\ duna/mij e)kei/nhj e)stin. ou)si/a ga\r e)stin a)/cikh\ kai\ ai)w/nioj kai\ duna/mei kai\ kai/lei kai\ toi=j o(/loij presbei/oij u(peranece/ousa thj= yuchj= kai\ ou)k e)kei/nhj ou)=sa, a)ll' e(auth=j th\n yuch\n poiou/menh, ou)d' e)p' e)kei/nhj e(drazome/nh, a)ll' e)n au)th=i tau)thn e(draza/ousa.

[42] Există trei intelecte: o(a)meqektoj nouj= (intelectul imparticipabil, adică Dumnezeu), o(u)perkosmioj nouj= (intelectul supralumesc, adică îngerii) și o(e)gkosmioj nouj= (intelectul lumesc) (cf. *De omnifaria doctrina* 21, *op. cit.*, p. 26).

Esența intelectului este act pur/lucrare pură. Lucrarea/actul intelectului se realizează prin intuiții simple (aJplai=j prosbolai=j)[43]. Acest *actus purus* nu se poate realiza perfect atâta vreme cât intelectul se află într-o compoziție finită, mărginită, psiho-somatică, numită „om".

Lucrarea proprie a intelectului este întoarcerea spre el însuși, adică înțelegerea de sine[44]. Înțelegându-se pe sine, el înțelege formele divine (ta\ qeia eijdh), de care este plin.

Definițiile lui Psellos despre intelect ne dau impresia că sunt contradictorii (am văzut mai sus cele trei exemple), acest lucru atestând, poate, pluralitatea surselor pe care le-a folosit[45]. Putem spune totuși despre intelect că, potrivit lui Psellos, „este o abilitate intuitivă pură a elementului imaterial din om de a-l contempla pe cel Unul, în același timp înțelegându-se pe sine. Acest lucru nu poate fi realizat însă în mod perfect în această viață, datorită naturii sale compozite"[46].

În loc de concluzii

Din schematica și scurta prezentare de mai sus privitoare la concepția lui Psellos despre suflet am putut să ne dăm seama că, atât la nivelul limbajului, cât și la cel semantic, Psellos preferă ca sursă primă filosofia elenistică, ca una care explicitează detaliat și acurat revelația divină. Chiar dacă este și se declară un teolog creștin, discursul strict teologic este, pentru Psellos, insuficient pentru o înțelegere amplă și coerentă a sufletului omenesc. Recursul la filosofia elenistică este legitimă pentru că, așa cum am afirmat și la început, filosofii se află și ei sub inspirația lui Dumnezeu și au acces la adevăr. Pe de altă parte, nu este vorba doar de o preluare *tale quale* a ipotezelor filosofice, ci mai degrabă despre o prelucrare și, pe alocuri, o completare a concepțiilor filosofilor, în acord cu Revelația și cu Tradiția Bisericii, mai ales cu acea Tradiție care a înțeles utilitatea filosofiei în explicitarea adevărului revelat. Dacă până la acest moment al cercetării noastre, aceste afirmații se verifică doar parțial și se susțin prin argumentații scurte, concise și, pe alocuri, „subțiri", credem că avansarea noastră în acest proiect va înlătura aceste carențe. Iar acest lucru este, sperăm, o realizare a unui viitor nu prea îndepărtat.

---

[43] Michael Psellus, *De anima celebres opiniones,* PG 122, 1032.

[44] *De omnifaria doctrina* 22, *op. cit.,* p. 26: Paj= nouj= eJauto\n noei= („orice intelect se înțelege pe sine").

[45] Cum afirmam și la începutul acestui articol, stadiul incipient al cercetării noastre nu ne permite să tragem concluzii definitive, ci doar prezumtive, ulterior acestea putând fi confirmare sau infirmate.

[46] Cf. George Karahalios, *op. cit.,* p. 132.

Fenomenologie transcendentală și fenomenologie hermenutică: două etape distincte în re-afirmarea, re-designul și repoziționarea subiectivității umane

Ormeny Francisc[1]
Postdoctorand la Facultatea de Istorie și Filosofie, Universitatea Babeș-Bolyai
Panel: Limbaje și coduri. Istoria filosofiei și filosofia vieții

Abstract
This study argues against the idea of an irreversible melting of the Husserlian (transcendental) phenomenology in the Heideggerian (hermeneutical) one, but also, and especially, against the hypothesis of an irreconcilable separation between the two. The two types of phenomenology function chiasmatically, but in two different cycles (like a two-stroke engine), both revolving around the moment of the neutrality consciousness effected by the phenomenological reduction. In this process the phenomenological reduction plays a key role, as it is the one that triggers the whole mechanism of rethinking the human self, offering to the subjectivity the necessary method for accessing the transcendental condition of possibility of the experience of objects (i.e. access to the objectness[2] of objects), as „opposed" to the mere capacity of the same consciousness to access only the „immediate" facts of existence of the objects as such (those facets of objects already actualized in standardizable forms).

Only this „putting into parentheses" of all scientific and philosophical knowledge makes hermeneutics possible, as it transforms the world from a simple „object of knowledge" in an object of creation – sentence that can be rephrased in two ways: 1. the phenomenological reduction extracts the „neophyte" from the natural attitude (rethought by Heidegger as factuality or as factual occurrence) and places him in full process of conscious phenomenal negotiation or 2. the phenomenological reduction is the way of extracting the object from its „objectness" and of giving life to it, by infusing it with the features of the subject.

Keywords: phenomenological reduction, fundamental ontology, transcendental phenomenology, hermeneutical phenomenology, natural attitude, radicalization of the begining, intimately-foreign ground (fund).

1. Între natural și reducțional. Naturalitate și naturalețe.

Aplicarea procedeului reducției fenomenologice în cadrul metodologiilor inter- și trans-disciplinare ale criticii culturale actuale, reprezintă înainte de toate o tehnică de a provoca echili-

[1] Post-doctorand la Universitatea Babeș-Bolyai, Facultatea de Filosofie. Această lucrare a fost posibilă prin sprijinul financiar oferit prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/140863, cu titlul „Cercetători competitivi pe plan european în domeniul științelor umaniste și socio-economice. Rețea de cercetare multiregională (CCPE).

[2] „The ground/reason that accords to objects their possibility as objects circumscribes what we call the objectness of objects. When being is understood in a Kantian manner, objectness is the being of experienceable beings. The objectness of objects clearly is what is most proper to objects.". (Heidegger 1996:77)

brele liminale ale înțelegerilor dominante ale structurilor conștiinței (care configurează experiențele obiectuale) din contemporaneitate (strategiile de reprezentare și inter-secțiile conceptuale), pentru a încuraja re-gândirea și re-citirea memoriei lor, și mai ales a conjuncturilor și a controverselor acestora. Vom încerca să răspundem de-a lungul acestui studiu la întrebarea cum pot fi făcute lucrurile (obiectele) să apară din nou independent de elementele culturale în care au fost îmbracate (sau codate) și cum pot fi ele pregătite pentru a fi revalorificate în contexte și viziuni mai apropiate de dinamica complicată și de natura continuu transformativă a lumii vieții trăite (Lebenswelt). *Cu alte cuvinte, vom arăta modul în care, prin desprinderea pe care o înlesnește de atitudinea naturală (preluarea și asumarea necritică, „instinctuală" a realității), reducția fenomenologică face trecerea de la fenomenologia transcendentală la cea hermeneutică.*

Reducția fenomenologică a fost concepută de fondatorul fenomenologiei, Edmund Husserl, ca o tehnică de construire a sinelui 1. prin accesarea condițiilor de posibilitate din transcendental și 2. printr-o reducere anterioară acestei accesări (reducere operată la nivelul transcendentului și a imanentului) a oricărui orice tip de acceptare necritică, pulsională sau în modul „pilotului automat" (am spune noi azi) a mediului. O atare acceptare a fost desemnată de acesta prin formula „atitudine naturală" (sintagma referindu-se la un primitivism și la un infantilism leneș al gândirii umane, omul civilizat fiind, ineluctabil, omul reducției fenomenologice).

În ideea de a putea face din vibrațiile mute, oarbe și surde dar de o intensitate milenară ale datului, o concordață întru uman, tocmai atunci când realitatea își atinge *naturalitea* și *„eleganța neproblematică"* (sau ceea ce poeții numesc *„automatisme de zeiță"*), trebuie căutat opusul naturalității – care este *naturalețea,* sau *eleganța studiată, adânc problematizată.* Această stare supradeterminată cultural (naturalitatea) trebuie contra-punctată prin reflexivitate (și, respectiv, prin expresia radical-fenomenologică a acestei reflexivități – reducția fenomenologică), pentru a păstra nealterată capacitatea conștiinței de a sesiza în timp și în spațiu real ponderea efectivă a creativității prezenței umane în mediu:

> „Ar trebui să convenim deci să distingem între lumea naturală, ‚construită' și lumea naturală în sens primar, adică acea lume care este corelatul atitudinii fundamentale de ‚înrădăcinare în lume', atitudine care nu prezumează în nici un fel asupra alcătuirii efective a lumii date și care se rezumă la a primi ceea ce se dă; atitudinea naturală este astfel pură receptivitate, spre deosebire de atitudinile ‚construite', în care să dă ceea ce este construit, o anumită lume și nu o alta. Ceea ce numim ‚atitudine naturală' este astfel mai degrabă o ‚atitudine spontană', o privire asupra lumii în modul firescului.". (Copoeru 2000:49)

Ieșirea din zonele inerte (stagnante) ale inerțiilor și descoperirea punctului declanșator al inerțiilor (descoperirea modalităților și a locurilor de înscriere în realitatea curentă a momentului acme al primogenurilor; a vortexului inepuizabil de dincoace și de dincolo de creație) coincide cu descoperirea transcendentalității eului și cu re-descoperirea obiectelor în calitatea lor cea mai definitorie pentru fenomenologie ca trans-metodologie a științificității – aceea de corelative intenționale ale modurilor de conștiință reflectate (percepute) în, din și prin lumina condițiilor lor transcendentale de posibilitate.

O astfel de conștiință și o astfel de viziune dă puterea efectivă și afectivă de a interveni în arhitectonica lumii și coincide cu o mutare a accentului de pe obiectul semnificat pe subiectul semnificant:

> „Se poate spune, desigur, că, în calitate de subiect care adoptă o atitudine naturală, eu sînt, de asemenea și întotdeauna eu transcendental, dar nu realizez acest lucru decît efectuînd reducția fenomenologică. Prin această nouă atitudine voi observa, pentru prima oară, că întreaga lume și, în general, tot ceea ce se află în ea în mod natural există pentru mine doar ca obiect ce are o anumită valabilitate [valoare] prin sensul său, în calitate de *cogitatum* al cogitațiilor mele variabile și legate între ele în această variație. Numai în acest sens eu atribui lumii vreo valabilitate [valoare]. Prin urmare, pentru mine, în calitate de fenomenolog transcendental, singurele obiecte ale observațiilor mele descriptive universale (referitoare atît la lucruri singulare, cît și la ansambluri generale) sînt în mod exclusiv lucrurile, în calitate de corelative intenționale ale modurilor lor de conștiință.". (Husserl 1994:69)

1.1. Facticitate și factualitate (survenire factuală). Negocierea modelului heideggerian.

Mai târziu, dar în continuarea desăvârșită a acestei direcții deschise de Husserl, în viziunea lui Martin Heidegger, o atitudine creativă și matură față de mediu – față de constelația obiectuală în care am fost aruncați, se va traduce prin *facticitate* ca manifestare tipic umană, fundamental/esențial deosebită de *factualitate* (punct în care Heidegger re-vede „atitudinea naturală" husserliană ca „survenire factuală"). Heidegger numește procesul de apropriere, introiectare și apoi de manipulare a mediului de către individ „facticitatea Daseinului" sau, modul de a scoate obiectul din „obiectitatea" lui și de a-i da viață, infuzându-l cu caracteristicile (cu subiectivitatea) subiectului.

În ceea ce privește problematica dăinurii prin memoria colectivă declinabilă și decantabilă individual, țesută de-a lungul conduitelor culturale și folosită cu complexitate „păienjenească" (pentru a „vâna" estetici ale tehnicilor deschidere a inconștietului colectiv, pentru a întinde „fire de semnalizare" a tropilor, pentru a transfera germeni ideatici seminali, pentru a construi „coconi" conceptuali, sau ca o „funie de siguranță" și ca o „parașută" de către „speciile săritoare" între metodologii și discipine), Heidegger o leagă de prima ei manifestare – *facticitatea; facticitatea* ca opusă *factualității.* Astfel, atunci când omul se exprimă, sau trece la acțiune, el scoate la iveală un „acolo" specific. Adică un „acolo" legat de situația istorică, culturală și de nevoia imediatității și a preciziei răspunsului la mediul în care trăiește. Aceasta este facticitatea Daseinului (Faktizität) – omul se definește (în sensul că își devine real și vizibil lui însuși) și își desăvârșește o identitate cu fiecare *gest* al său. *Facticitatea* este ceva construit și continuu generat în cunoștință de cauză – și astfel ceva radical diferit de simpla survenire factuală (sau *factualitatea*) a unui mineral (de exemplu):

> *„Dasein*-ul își înțelege ființa sa cea mai proprie ca pe o anumită ‚simplă-prezență factuală'. Și totuși ‚factualitatea' acelui fapt care este *Dasein*-ul propriu este, ontologic vorbind, fundamental diferită de survenirea factuală a unui mineral. Factualitatea proprie faptului *Dasein,* și care este specifică de fiecare dată fiecărui *Dasein,* o numim *facticitatea* sa.". (Heidegger 2006:75–76)

În nota de subsol de la acest pasaj, Gabriel Liiceanu explică și mai clar esența facticității umane în viziune heideggeriană:

„Până la acest pasaj, Heidegger n-a obosit nici o clipă să repete că *Dasein*-ul ca fapt-de-a-fi-în-lume nu este o ființare-simplu-prezentă. El este chiar *opusul* acesteia. Având o *lume,* ființa lui se determină în fiecare clipă după felul diferit în care el se mișcă în permanență–mânat de tot soiul de îndeletniciri – în această lume. El nu este, *o dată pentru totdeauna,* într-un anume fel, așa cum piatra este piatră sau frunza este frunză. El este ‚aferat', face mereu ceva, definindu-se astfel cu fiecare gest al preocupării sale. Atunci de ce vorbește Heidegger aici de simpla-prezență *proprie Dasein*-ului? Pentru că, până la urmă, așa cum piatra este reală într-un anumit fel (ea stă pur și simplu pe marginea drumului) și frunza este reală într-un anumit fel (ea stă aninată pe creanga unui copac și se mișcă în bătaia vântului), și *Dasein*-ul este real *într-un anumit fel curent de a fi:* Mă scol dimineața, îmi beau cafeaua, fac un duș, mă duc la serviciu, mă întâlnesc cu colegi, ies pe stradă, intru într-un magazin, îmi fac cumpărături etc etc. Acest comportament curent și banal al *Dasein*-ului este ‚simpla lui prezență' dar una care este totuși simplă-prezență *înlăuntrul unei lumi* și, de aceea, complet diferită de simpla prezență inerțială a unui mineral. Heidegger numește simpla-prezență proprie unei ființări care are o lume *facticitate* și o distinge de ‚survenirea factuală' a unei pietre. (…) simpla-prezență a unei ființări care *are* o lume și care astfel are ‚facticitate' (*Faktizität*) este complet diferită de simpla-prezență a unei ființări care *nu are* lume și care astfel are doar ‚factualitate' (*Tatsächlichkeit*).". (Liiceanu în Heidegger 2006:76)

Modelul heideggerian devine problematic atunci când se susține că, în virtutea acestei facticități, „‚*Esența' Dasein-ului rezidă în existența lui"* (Heidegger 2006:56); că ea vine înspre om din modul și din tipurile de relații pe care omul le dezvoltă cu Welt-ul și cu obiectele și viețuitoarele din Welt; pur și simplu din faptul de a fi activ în lumea în care trăiește („In-der-Welt-sein"; în engleză – „within-the-world") – activ într-un fel sau altul, deoarece și non-implicarea conștientă e tot dovada unei decizii (așadar a unei activități „individuante" la nivelul conștiinței).

Punctul maxim al acestui a-fi-activ-în-lume apare atunci când Dasein-ul capătă o perspectivă asupra Sein-ului (Ființei) – iar în acest punct maxim se exprimă și esența Dasein-ului (esența desemnând punctul de maximă vizibilitate). De la această perspectivă, din fondul ei intim-generator pornesc toate articulările, intuițiile, presupunerile și, ultimalmente, înțelegerile și deciziile.

Iar legat de obținerea acestei perspective, putem spune că, deși rafinamentele, decantările și declinările individualizante ale esenței umane (acelea menite a da un sens aureolant istorizărilor) au loc în existența umană prin inter-mediul facticităților asumate (introiectate și investite cu un design unic, în perspective), accesul propriu-zis la esență (înțeleasă de noi aici drept condiție de posibilitate), la sursa angoasei și la rezonanțele „pure" ale acelui zgomot surd (sau tăcere stridentă; urlătoare) care precede nașterea spiritului, se face printr-un exercițiu de disociere radicală față de tot ceea ce are de oferit mundaneitatea (*și existența așa cum am fost obișnuiți cu ea [cu proprietățile, cu „propriul" ei]*) și de accedere la *impropriu* – exercițiu numit de Huseerl *reducție fenomenologică* și care se referă la voința de a privi lucrurile și fenomenele în ceea ce au ele de oferit dincoace și dincolo de cultuă, în sensul cel mai propriu al prezenței, al acțiunii și al persistenței lor (care sens *propriu [PUR]* al lor este, inevitabil, un *impropriu* pentru om *[EXISTENȚA FIIND DOMINATĂ DE IMPUR]*).

Abia în urma unui atare exercițiu individul poate obține o perspectivă nealterată și o percepere a propriei poziții, a rolului și a posibilităților acesteia în dinamica și în constituirea efectivă a existenței și a mediului, de tipul reacțiilor facilitate de catalizatorul (enzima metabolică) CPH4 în cazul femeii gravide.

2. Reducție fenomenologică

În interpretarea pe care Ion Copoeru o dă reducția fenomenologice husserliene (pe care o vom prelua în studiul de față), această operație posiblizează viitoarele fenomene de actualizare prin faptul că „suspendă" prezentele actualizări, deja standardizate cultural sub forma unor construcții ce reproduc necrotic și retoric idealuri „scolastice". Astfel, reducția fenomenologică –

> „suspendă numai momentele actuale, fie ele ale obiectelor sau ale actelor conștiinței. ‚Suspendă' este aici un termen prea puternic; el are încă o puternică amprentă ‚obiectivistă', această suspendare este gândită de Husserl încă în atitudinea natural ‚impură', adică impregnată de construcții ideale. ‚A suspenda' înseamnă pentru Husserl a nu atesta (confirma) *și* a nu contesta (infirma), ceea ce înseamnă că privim lucrurile ca și ‚lucruri', ca și obiecte asupra cărora se poate exercita o anume acțiune.[3] Această suspendare oprește mișcarea ‚naturală' a obiectului în curs de constituire, adică în curs de a-și câștiga o anumită poziție, de a deveni un dat real, o ‚realitate'. În acest sens, mișcarea de suspendare este într-adevăr anti-naturală, dar nu și în afara sferei lumii naturale.". (Copoeru 2000:50)

Reducția fenomenologică este metoda prin care Husserl a încercat să-și împlinească (să-și aducă în efectivitate) deviza și ambiția pe baza căreia a conceput fenomenologia: „să ne întoarcem la lucrurile însele" (zu den Sachen selbts). Rolul „suspendării" în cadrul acestei operații este acela de a deschide o perspectivă înspre semnificațiile originale ale obiectelor și de a permite tatonarea acestora pe linia esenței lor apriorice – esență dată într-o sferă independentă de subiect și de obiect. Conform interpretării lui Suzanne Cunningham, reducția fenomenologică reduce realitatea transcendentă la realitatea fenomenală și accepțiunile culturale prin care datul a intrat în discursurile contemporane la puritatea evidenței imediate.

Scopul acestei operații este acela de a elimina presupozițiile metafizice și metodologice care, asumându-și în mod tradițional o expertiză privilegiată în lumea interpretărilor, obnubilează inițiativele autentice și forța de expresie a noului (în termeni husserlieni, voalează imediatittea naturală/stringentă a auto-evidenței), falsificînu-le (în sensul că le standardizează receptarea) din chiar momentul apariției obiectului (datului de orice fel):

> „Husserl's use of terminology is far from consistent throughout his work. Thus he uses the term ‚phenomenological reduction' to cover a variety of things at different times, and what I shall call the phenomenological reduction he has called by a dozen different names. Spiegelberg even notes that ‚…Husserl himself never succeeded in formulating the meaning and the function of the phenomenological reduction in any unambiguous and

[3] Contestarea sau atestarea răpesc această stare de „pură" posibilitate și integrează lucrul într-o variantă culturală sau alta. Privirea care suspendă vine cumva de dinaintea acestor căderi într-o formă standardizabilă și acționează la nivelul „purei" posibilități pe care o reprezintă obiectul respectiv.

definitive fashion, not even in a way that satisfied him personally.'(Spiegelberg, *Phenomenological Movement,* II […]) My discussion is, therefore, necessarily interpretive to some degree, but it remains faithful to Husserl's most frequent and repeated expositions of the reductions and to my knowledge is in no way contradictory to anything he said on the subject. In spite of the ambiguity and evolution of his thought about the reduction, it is fair to say that Husserl's most frequent use of the notion of the phenomenological reduction is to designate an activity with two overriding characteristics: first, it is the reducing of a real transcendent object to a real immanent object by bracketing out all considerations of its spatial existence, that is the reduction of transcendent reality to phenomenal reality (Husserl 1970:152–153); secondly, it is the restricting of what is acceptable as true to what is immediately self-evident. As Husserl makes it clear in *The Idea of Phenomenology* (…), this second characteristic is really simply a variation on the first because the only objects that carry with them self-evidence are the immanent ones.(…) At the same time, the phenomenological reduction is the concretion of Husserl's attempt to eliminate metaphysical and methodological presuppositions.". (Cunningham 1976:7)

„Punerea în paranteză" a tuturor cunoștințelor științifice și filosofice transformă lumea dintr-un simplu „obiect de cunoaștere" (ceva dat la care tu ca individ trebuie să găsești modalități de a te ralia) în obiect de viitoare creație hermeneutică – lucrurile apar din nou independent de elementele culturale în care au fost îmbracate (sau codate) și gata de a fi revalorificate în contexte și viziuni mai apropiate de dinamica complicată și de natura continuu transformativă a lumii.

Dacă ar fi să apelăm la alte formulări husserliene celebre, putem spune că, odată cu reducția fenomenologică, ieșim de sub *dominația derivatelor* și ne întoarcem *la o experiență originară* a obiectelor atât la nivelul a ceea ce Husserl a numit *„noemata"* (conținutul intenționalității conștiinței) cât și la nivelul *„noesis-ului"* (dinamica noematei, stilul specific al constiintei și modul în care aceasta intenționează).

Reducția fenomenologică este așadar *o viziune aparte asupra reflecției filosofice,* o viziune care susține că reflexia, practicată în acest mod, poate ajunge prin „interogări și reducții succesive la subiectivitatea transcedentală, ca loc de origine al oricarei conferiri de sens" (Husserl traducerea și parafraza noastră din *Postface à mes Idées directrices pour une phénoménologie pure*). Marele câștig al acestei noi modalități de apropriere a mediului este acela că faptele, acțiunile și rezultatul lor ajung să aibă o *semnificație reflexivă* (deschisă la critică, îmbunătățire și reformulare) – adică o semnificație *condiționată hermeneutic* și nu una *condiționată ideologic.*

Însă, pentru ca reflexivitatea să poată fi aplicată cu succes asupra lumii trăite, în debutul acestui demers, ea trebuie să înceapă de la ea însăși, adică de la a-și transcende condiția de construct cultural prin redescoperirea fundamnentului său ontologic – *re-fundamentarea, re-elaborarea, re-afirmarea și re-negocierea prezumțiilor de bază* prin care operează, prin care se legitimează și pe care își așează (în care își înrădăcinează, amorsează și calibrează) metodologiile, sensurile și cadrele arhi-tectonicilor conceptuale (implicate în evaluări și în praxis) *sub „forma" unui focar capabil să funcționeze paradigmatic,* adică capabil să dea naștere unui număr de sisteme explicative diferite:

> „În primul rând este problema generală care trebuie rezolvată dacă e să mă consider filosof; mă refer la o critică a rațiunii, a rațiunii logice, practice și evaluatoare. Dacă, măcar în linii mari, nu pot elucida întrebările importante cu privire la sens, esență, metodă și alte puncte de vedere fundamentale ale *Criticii Rațiunii Pure,* și dacă nu voi fi capabil să proiectez, să determin și să furnizez o fundație solidă prentru ideile mele cu privire la aceste probleme, atunci îmi va fi imposibil să trăiesc cu adevărat ca un filosof.". (Husserl în Kockelmans 1994:44, traducerea noastră)

2.1. De la obiectele fizice și obiectele modurilor conștiinței la obiectele pur fenomenale

Reducția fenomenologică este o operație care urmărește înainte de toate revelarea, acutizarea și actualizarea întru sensurile explozive și fulminante ale autenticității a *structurilor conștiinței* activ implicate în experiență și în „maturațiile" esenței, prin urmărirea până la sursa primelor „culisări" ale acesteia (identificate de tradiția husserliană drept stadiile care preced și care determină viitoarele „implicări și angajamente metafizice") a modurilor sale de articulare. Iar, așa cum foarte corect insistă și Suzanne Cunningham, *reflexivitatea* este cel mai pregnant astfel de mod al unei conștiințe angajate în efortul unei reducții fenomenologice, deoarece ea este modalitatea „primogenită" prin care conștiința re-transformă atît obiectele fizice cât și obiectele modurilor sale (percepție, reamintire etc) în obiecte pur fenomenale, revizuidu-și și „reconștientizându-și" (re-afirmându-și) astfel statutul și structura (repunându-și-le în discuție):

> „In consequence of its metaphysical neutrality, Husserl's inquiry was to be about *consciousness* and not about the nature of the objects of consciousness. The primary question to be answered was not so much ‚What do I know?' but, rather, ‚What is it to know?' Hence, Husserl's concern in the phenomenological reduction was not so much with the objects of consciousness as with the structures of conscious experience. These latter, like the *cogito* itself, become accessible through reflection. The primary mode of consciousness within the reduction, then, is *reflection.* (Husserl, *Ideas* […]) I am reflecting, for example, on my act of perceiving a chair (with whose metaphysical nature I am unconcerned). My act of perceiving as well as its intentional object remain real, individual, and self-given, but are considered apart from any metaphysical commitment, merely as phenomenal objects for my reflecting consciousness.". (Cunningham 1976:7–8)

3. Concluzii: neutralitate epistemologică și designare hermeneutică

Dacă ceea ce obținem grație reducției fenomenologice este, așa cum susține Suzanne Cunningham, o „neutralitate epistemologică" și o „dezlegare" de angajamntele epistemologice, atunci nu putem să nu observăm cum un astfel de plasament nu e suficient în sine (prin sine), el cerându-se valorificat (desăvârșit) prin acte hermeneutice. Deși reducția fenomenologocă este un plasament autentic-deschis (act pe care îl putem identifica prin cuvintele lui Andrei Pleșu drept actul de „a ocupa în geografia spiritului – poziția mentală cea mai fertilă, aceea a maximei receptivități" [Pleșu 1994:197–198]), deschiderea acesata nu poate fi valorificaztă decât hermeneutic. Observăm cum, în punctul acestei maxime neutralități, în (din) care hermeneutica preia proiectul husserlian pentru a-l duce mai departe, „adevărul" și „funcția" hermeneuticii devin niște „chestiuni de dirijare" (adică se citesc cel mai bine în logica pragmatistă a lui

William James a adevărului ca o „chestiune de dirijare". Și aceasta deoarece „(…) teoria hermeneutică pune la dispoziție condiții care fac posibilă operația de reproducere asimilatoare a sensului obiectivat, adică formarea de sine.". (Hufnagel 1981:9)

Heideggerian vorbind, doar o forță (și o tentație) radicală a interogației (premisa tuturor reducțiilor existentului și ale modalului la zbuciumul/zvâcnirea lor primă) determinată să rupă păturile groase pe care cultura le aruncă peste Ființă va naște (va câștiga) o forță radicală a afirmației, o poetică dezlănțuită (regăsită/reîntrupată întru naturalețe) a existentului. Doar așa se poate transforma hermeneutica într-o ontologie revelatoare supra-determinantă care precede, condiționează și configurează orice ontologie formală și materială; doar așa hermeneutica aduce cu adevărat *in actu* „ergonomia" metodologică a fenomenologiei:

> „Hermeneutica *Dasein*-ului dezvăluie ființa ontic-ontologicului și este deci, potrivit obiectului ei, ontologie de rangul cel mai înalt, ‚ontologie fundamentală', căci ea este teorie transcendentală a proiectării ontologice în articularea și unitatea sa; ea precede ontologia formală și materială. (…) Dat fiind că eforturile pe care Heidegger le întreprinde în domeniul ontologiei au un caracter absolut, este necesar ca el să se rupă de felul în care rețeaua de concepte aflate în uz maschează ființa. (…) Specificul adesea ironizat al limbajului său este determinat de forța radicală a interogației ontologice și nicidecum de o insuficiență conceptuală sau chiar ambiții poetice. (…) Filosofia poate fi determinată drept ontologie. Din punct de vedere metodologic, ea este concepută – și anume în exclusivitate – ca fenomenologie (…). Nu poate fi înțeleasă suficient poziția fundamentală de tip fenomenologic atunci când este considerată drept simplă exprimare a unui punct de vedere; ea trebuie cucerită în permanență, în raport cu implicațiile firești ale gândirii uzuale.". (Hufnagel 1981:16–17–18)

Heidegger concluzionează că fenomenologia, în calitatea sa de „corelat metodologic al unei ontologii fundamentale" (una care a înțeles să lucreze dincolo și dincoace de disocierea husserliană între ego-ul transcendental și ego-ul faptic) nu mai poate fi o fenomenologie transcendentală și devine o fenomenologie hermeneutică:

> „La Heidegger, conceptul de ontologie nu poate fi înțeles pe deplin decât dacă se ține în permanență seama de tot ceea ce el adaugă mental corelatului metodologic al ontologiei, adică fenomenologiei. Demersul lui Heidegger nu trebuie interpretat ca fenomenologie eidetică, pentru că în efortul său de ontologie fundamentală el tinde să dobândească o dimensiune care precede disocierea dintre esență și fapt. Prin urmare nici nu a fost posibilă o simplă preluare a fenomenologiei transcendentale a lui Husserl; pentru că, la rândul ei, aceasta menține separația riguroasă între *ego*-ul transcendental și cel faptic. (…) Heidegger transformă fenomenologia transcendentală într-una hermeneutică, adica într-una de analiză a *Dasein*-ului.". (Hufnagel 1981:19)

Cu toate acestea și oarecum împotriva tezei enunțate mai sus, noi vom considera fenomenologia transcenmdentală și fenomenologia hermeneutică drept două etape distincte în cadrul efortului de a re-afirma ego-ul, într-o primă instanță printr-o redescoperire radical-autentică a acestuia (prin reducția *fenomenologică*) și apoi printr-o re-interpretare (care este totodată și un re-design *hermeneutic*) a *tentaculelor* ideatice ale acestuia.

Bibliografie

COPOERU, Ion 2000: *Aparență și sens (Repere ale fenomenologiei constitutive,* Cluj-Napoca, Editura Dacia.

CUNNINGHAM, Suzanne 1976: *Language and the Phenomenological Reductions of Edmund Husserl,* The Hague, Martinus Nijhoff.

DASTUR, Françoise 2006: *Moartea. Eseu despre finitudine,* Traducere de Sabin Borș, București, Humanitas.

HEIDEGGER, Martin 2006: *Ființă și Timp.* Traducere de Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă, București, Humanitas.

HEIDEGGER, Martin 1996: *The Principle of Reason.* Translated by Reginald Lilly, Bloomington (Indiana), Indiana University Press.

HUFNAGEL, Erwin 1981: *Introducere în hermeneutică,* Traducere de Thomas Kleininger, București, Editura Univers.

HUSSERL, Edmund 1994: *Meditații Carteziene,* Traducere de Aurelian Crăiuțu, București, Humanitas.

HUSSERL, Edmund 1970: *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology,* Translated by David Carr, Evanston (Illinois), Northwestern University Press.

KOCKELMANS, Joseph J 1994: *Edmund Husserl's Phenomenology,* West Lafayette (Indiana), Purdue University Press.

LIICEANU, Gabriel 1997: *Despre Limită,* Ediția a II-a, București, Editura Humanitas.

LIICEANU, Gabriel 2006: *Note explicative* in *Ființă și Timp,* București, Editura Humanitas.

PLEȘU, Andrei 1994: *Limba Păsărilor,* București, Humanitas.

Terminologia teoriei aristotelice a acțiunii[1]

Filotheia Bogoiu
Dr., Universitatea Babeș-Bolyai

Rezumat
Dificultățile legate de termenii centrali ai teoriei aristotelice a acțiunii – precum „voluntar și involuntar" sau „a fi în puterea noastră" și „a nu fi în puterea noastră" – sunt explicitate prin intermediul unei abordări comparative a textelor paralele din cele trei tratate morale aristotelice (*Magna Moralia, Etica Eudemică* și *Etica Nicomahică*). Aceste dificultăți sunt înțelese ca provenind nu dintr-o simplă inconsecvență terminologică, ci dintr-o intensiune semantică excesiv de bogată și încărcată de presupoziții doctrinare a respectivilor termeni, care exclude de la bun început transparența lor completă. Este argumentată ipoteza că explicația acestei netransparențe ar consta nu doar în diversitatea cazuisticii prezentate de Aristotel, ci mai ales în intenția lui de a o trata simultan atât din perspectiva observației factorilor lăuntrici ce conduc la acțiune, cât și din perspectiva observatorului extern al acțiunii ca eveniment, și atât din perspectiva celui ce judecă, cât și din perspectiva celui care se disculpă.

Unul dintre subiectele care au generat cele mai opuse puncte de vedere în cadrul exegezei eticii aristotelice este, după cum se poate constata consultând bibliografia relevantă, problematica acțiunilor voluntare și involuntare. Printre motivele acestui fapt se numără și dificultatea de a da o înfățișare coerentă a înseși obstacolelor de care se lovește orice încercare de reconstrucție a teoriei aristotelice a acțiunii morale. La nivelul cel mai general acestea se împart în două categorii, prima fiind reprezentată de terminologia aristotelică propriu zisă a acțiunii, pe când cea de a doua cuprinde elmente cărora nu le corespunde vreo terminologie specifică și care figurează tacit în cadrul analizei. O tratare independentă a problemelor terminologice, nu este, firește, posibilă. Dar analiza dificultăților legate de aparenta ambiguitate sau cel puțin lipsă de transparență a termenilor și expresiilor centrale ale abordării aristotelice, precum „voluntar" și „involuntar" sau „a fi în puterea noastră", reprezintă un bun punct de plecare pentru a înțelege o serie de detalii ale teoriei în jurul cărora gravitează controversele exegetice. De mare folos se va dovedi, precum în majoritatea situațiilor, abordarea comparativă a textelor paralele din cele trei tratate aristotelice, anume *Magna Moralia* [MM], *Etica Eudemică* [EE] și *Etica Nicomahică* [EN]. În majoritatea abordărilor exegetice suportul textual al analizei teoriei aristotelice a acțiunii este EN, III, 1. Nu lipsesc voci care susțin că versiunea eudemică a subiectului nu este nicidecum de neglijat.[2] Iar maniera de abordare mai schematică din MM pune

[1] Această lucrare a fost posibilă prin sprijinul financiar oferit de Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/140863, cu titlul „Cercetători competitivi pe plan european în domeniul științelor umaniste și socio-economice. Rețea de cercetare multiregională (CCPE)".

[2] T.H. Irwin (*cf.* „Reason and Responsability in Aristotle" în Amélie Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics,* University of California Press, 1980) precizează încă din primele rânduri ale articolului său că va urma– precum majoritatea exegeților– EN III, 1–5, dar se ve referi adesea la varianta „adesea mai bogată, diferită în mod interesant și nu totdeauna inferioară" a EE.A. Kenny desprinde și din acest tratament diferit al problematicii voluntarului și involuntarului în *Etica Nicomahică* și *Etica Eudemică,* noi argumente în sprijinul tezei sale potrivit

adeseori într-o lumină mai clară detalii tratate mai amplu dar uneori mai obscur în celelalte două tratate morale.

I. Probleme terminologice: *hekousion – akousion, eph'hemin – ouk eph'hemin*

Din întreaga gamă de termeni utilizați de Aristotel în analiza acțiunii, cei care pun cele mai complexe probleme sunt chiar aceia care desemnează subiectul discuției: „voluntarul" (*to hekousion*) și „involuntarul" (*to akousion*). Dacă privim doar diversele traduceri ale textelor paralele din cele trei tratate morale, constatăm că o echivalare întru totul coerentă și corespunzătoare a celor doi termeni nu este de regăsit, și aceasta nu din pricina unor divergențe stilistce, ci din pricina ambivalenței înseși a termenilor și a utilizării lor.[3] În linii generale, echivalările propuse corespund următoarelor categorii de semnificație:

a) voluntar – involuntar

b) de bună voie – împotriva voinței

c) intenționat – fără vrere

Termenii grecești par să dețină toate aceste înțelesuri, iar utilizarea lor de către Aristotel nu indică o departajare clară a semnificațiilor. Pentru a ieși din impas, cea mai pertinentă propunere ar fi aceea că nu este cazul să căutăm un echivalent a cărui extensiune să coincidă cu cea a termenului așa cum este el definit de Aristotel, ci unul care să capteze în mod adecvat semnificația termenului uzual pe care Aristotel îl folosește ca termen tehnic. Dar, de cele mai multe ori, preferința acordată unei anumite soluții de traducere a celor doi termeni este justificată prin apelul la supoziții privind adevăratele intenții ale lui Aristotel. Și din acest punct începe polemica dintre exegeții care văd în sensul lui *to akousion,* așa cum este el utilizat de Aristotel,

---

căreia nu există argumente suficiente pentru a susține că EE ar fi inferioară EN (*cf.* A. Kenny, *Aristotle's Theory of the Will,* Duckworth, Londra, 1979). O comparare atentă a concepțiilor diferite ce se reflectă în cele două lucrări etice aristotelice găsim în Susan Sauvé Meyer, *Aristotle on Moral Responsibility,* Basil Blackwell, Oxford, 1993, iar discuții aprofundate ale teoriei nicomahice, cu referiri punctuale la EE în Sarah Broadie *Ethics with Aristotle,* Oxford University Press, 1991 și T.D.J. Chappell, *Aristotle and Augustine on Freedom,* St. Martin's Press, New York, 1995. O influență deosebită asupra tratarării acestui subiect în spațiul exegezei anglo-saxone a avut-o originalul articol al lui J.L. Austin, „A Plea for Excuses" (*Proceedings of the Aristotelian Society,* 1956–57), care discută posibilitatea întemeierii unei noi ramuri, sau a unei maniere cu totul diferite de a studia filosofia morală („one fashion of philosophy"), și anume pornind de la întrebări de tipul ce înseamnă a formula o „scuză" și în ce cazuri sunt „scuzele" admisibile, ca de la un etalon al judecării problematicii responsabilității, caracterului voluntar, respectiv non-voluntar al acțiunilor.

[3] Obiecții la traducerile uzuale ale acestor termeni (voluntar și involuntar) au fost formulate de Kenny, *Aristotle's Theory of Will,* ed. cit., p. 28, David Charles, *Aristotle's Philosphy of Action,* Cornell University Press, Ithaka, 1984, pp. 61–62, Irwin, *Aristotle, Nicomachean Ethics,* Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1985, p. 431, Siegler, „Voluntary and Involuntary", *The Monist,* 1952, p. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory,* Clarendon Press, Oxford, 1968, pp. 152–153, Gauthier-Jolif, *L'Éthique à Nicomaque,* Louvain-la-Neuve, Sterling-Virginia, Paris, 2002, Tome II, 1, pp. 169–170. În opțiunea pentru o anumită soluție, pot interveni și elemente „extra-textuale" de o pondere deosebită. Astfel, alegerea autorilor ediției *Eticii Nicomahice,* Gauthier și Jolif, de a traduce *hekousion* prin „de bon gré" și *akousion* prin „malgré soi" este justificată prin faptul că termenii noștri de „voluntar" și „involuntar" au la bază o întreagă filosofie – cea a voinței – care nu exista în epoca lui Aristotel și pe care el însuși nu ar fi reușit să o elaboreze (*cf.* Gauthier-Jolif, *op. cit.*, II, 1, pp. 169–170.

mai curând ceva de natura „contravoluntarului", și cei pentru care el desemnează lipsa intenției.

Astfel, dacă rezervăm pentru redarea lui *hekousion* termenul de „voluntar", ne vom aștepta ca opusul lui, *akousion,* să desemneze gama acțiunilor „non-voluntare". Și totuși, în cadrul discuției din EN despre acțiunile comise din ignoranță, întâlnim două clase de acțiuni diferite de cele voluntare, clasa acțiunilor non-voluntare (*ouk hekousiai*) fiind diferențiată de cea a acțiunilor *akousiai*.[4] În plus, termenului *hekousion* i se dă o definiție negativă: el se aplică acțiunilor săvârșite în absența oricărei constrângeri[5], caz în care *akousion* ar desemna categoria acțiunilor care contrazic voința, i.e. „contravoluntare". Pe de altă parte însă, în cadrul analizei acțiunilor mixte, constatăm că de fapt constrângerea nu este incompatibilă cu ceea ce înțelege Aristotel prin *hekousion*.[6] Astfel, s-ar părea că sensul acestuia pare a fi mai curând cel de „intenționat", caz în care *akousion* ar desemna categoria celor săvârșite fără intenție.

Așadar, deși perechea „voluntar – involuntar" pare să dețină cel mai mare grad de generalitate, ea nu este, după părerea anumitor interpreți adecvată ca echivalare, căci termenul „voluntar" înseamnă uneori prea mult (anume dacă *hekousion* desemnează numai ceea ce este „intenționat") iar termenul „involuntar" prea puțin (în cazul în care *akousion* denumește ceea ce este săvârșit „împotriva voinței"). Evident, același lucru se întîmplă cu celelalte două perechi de posibile semnificații ale celor doi termeni.

După cum vom vedea în continuare, probleme asemănătoare pune și binomul „a fi în puterea noastră" (*eph' hemin*) și „a nu fi în puterea noastră" (*ouk eph' hemin*).

În toate cele trei tratate morale subiectul acțiunii voluntare este abordat îndată după discuția despre virtute și viciu. Dar scopul introducerii sale și locul său în ansamblul temelor etice nu este explicat de la bun început decât în EN. În schimb, atît în MM cît și în EE subiectul este anunțat destul de abrupt. În EE, II, 6, abordarea temei acțiunii voluntare debutează cu o analiză elaborată a cauzalității destinată să introducă ideea că omul însuși este cauza celor a căror realizare depinde de el sau se află „în puterea lui".[7] Relevanța întregii discuții este explicată abia ulterior, utilizând aceleași argumente prezente și în EN, III, 1, 1109b30–35, dar sub o formă mai didactică și mai explicită. Despre virtute și viciu nu se poate vorbi decât în contextul acțiunilor voluntare. Evidența acestui fapt este probată prin recurs la atitudinea curentă față de această categorie de acțiuni, atitudine exprimată prin laudă sau blam. Or este de la sine înțeles că nu putem lăuda sau blama pe cineva pentru o faptă săvârșită de altul. Dar, mai mult, însuși

---

[4] EN, III, 1, 1110b21–25: *În ce privește actele comise din ignoranță, toate sunt, desigur, lipsite de intenție* (ouk hekousion), *dar cu adevărat împotriva voinței* (akousion) *este actul urmat de suferință și regret.* (Fragmentele citate din Etica Nicomahică sunt preluate din ediția: Aristotel, *Etica Nicomahică,* Traducere, studiu introductiv, comentarii și note de Stella Petecel, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988.)

[5] EN III, 1, 1111a22–24: *Actul involuntar fiind deci comis prin constrângere sau din ignoranță, cel voluntar pare a fi actul al cărui principiu se află în însuși cel care acționează și care cunoaște condițiile speciale ale desfășurării acțiunii.*

[6] EN III, 1, 1110a16–20: *Și se poate spune că se acționează în mod voluntar, căci principiul mișcării corpului se află, în asemenea situați în însuși cel ce acționează; iar dacă în el se află principiul, de el depinde și să acționeze sau nu. Asemenea acte sunt deci voluntare, dar, privite în mod absolut, ele sunt poate involuntare; fiindcă nimeni nu ar decide să facă asemenea lucruri de dragul lor.*

[7] EE, 1223a7–9: *Însă cele pe care este în puterea lui să le facă sau să nu le facă, îl au pe el personal drept autor (aitios). Și acțiunile care îl au pe el drept autor, sunt în puterea lui.*

agentul acțiunii nu poate fi lăudat sau blamat pentru oricare dintre faptele săvârșite de el, ci numai pentru cele al căror autor este el însuși.[8]

Este limpede așadar că „acțiunile ce-l au drept autor pe însuși cel ce acționează" reprezintă o formulare a criteriului ce împarte acțiunile în voluntare și involuntare. Ce înseamnă însă o faptă ce-l are pe agentul însuși drept autor, dacă ea nu este același lucru cu o „faptă săvârșită" pur și simplu de acesta? Ce înseamnă a săvârși o faptă în mod involuntar? Pe lîngă situația în care agentul este silit de o forță exterioară să execute o acțiune, un exemplu clar de acțiuni involuntare îl reprezintă cele săvârșite din ignoranță: căci nu numai ceea ce nu facem efectiv prin noi înșine, dar și ceea ce nu știm că facem aparține acestei categorii. Astfel, opusele lor, acțiunile voluntare, trebuie să îndeplinească trei condiții: *Așadar cele pe care stă în puterea noastră să nu le facem, și pe care le săvârșim fără ignoranță și prin noi înșine sunt în mod necesar voluntare și aceasta înseamnă propriu-zis voluntar* (EE II, 9, 1225b8–10). Dar dacă descrierea acțiunilor voluntare potrivit ultimelor două condiții – prin noi înșine și fără ignoranță – este limpede, ne-am fi așteptat în schimb ca, potrivit primei condiții, acțiunile volunatare să fie „cele pe care stă în puterea noastră să le facem" și nu, așa cum spune textul eudemic, „cele pe care stă în puterea noastră să *nu* le facem". Dar în timp ce în EN „cele ce sunt în puterea noastră" sunt acelea pe care omul poate să le facă și totodată poate să nu le facă (EN, 1113b7–8), în EE Aristotel susține că există acțiuni pe care omul le poate face sau este în puterea lui să le facă, dar pe care nu le poate evita, cu alte cuvinte nu este în puterea lui să nu le facă (EE, 1224a25–33). Semnificația expresiei *eph'hemin* nu este așadar una univocă și neproblematică.

II. Sursa ambiguității terminologice. Acțiunea voluntară și problema nestăpânirii de sine

Am notat pînă aici doar cîteva dintre numeroasele probleme ridicate de analiza aristotelică a acțiunii voluntare, concentrându-ne asupra semnificației celor mai proeminenți termeni utilizați. Cu aceasta suntem însă departe de a fi conturat imaginea exactă a caracterului de mare dificultate a interpretării abordării aristotelice, imagine ce poate fi completată cu observații privind strategia de argumentare, cu elemente punctuale ale acesteia, sau cu analiza unor presupoziții specifice fiecăreia dintre cele trei tratate morale. Analiza termenilor ne oferă însă o foarte bună cale de acces către toate aceste metode interpretative dacă în loc de a constata pur și simplu caracterul netransparent al terminologiei aristotelice, ne vom întreba dacă nu există cumva anumite rațiuni pentru care Aristotel nu putea folosi o terminologie neechivocă.

Am început seria aporiilor noastre cu observația că din abordarea nicomahică (EN III, 1) nu se poate desprinde limpede dacă Aristotel înțelege prin acte voluntare actele „intenționate" prin opoziție cu actele săvârșite de agent „fără să vrea", sau actele făcute „de bună voie" prin

[8] *Ibid.*, 1223a9–21 : *Dat fiind că virtuțile și viciile ca și faptele izvorâte din ele sunt unele lăudabile și altele blamabile, (cineva putând fi blamat sau lăudat nu pentru cele ce ne parvin prin necesitate, hazard, sau natură, ci pentru cele ai căror autori suntem noi înșine, așa încât, dacă autorul este un altul, acela va primi și lauda și blamul) — este clar că și virtutea și viciul au de-a face cu acțiunile al căror autor și principiu este însuși ‹cel ce acționează›. Să vedem așadar ce fel de de acțiuni îl au pe el drept autor și principiu. Acum, suntem cu toții de acord că fiecare este autor al acțiunilor voluntare făcute din alegerea sa deliberată, dar că el nu este autorul celor involuntare. Iar tot ce este ales deliberat este în mod cert și voluntar. Este așadar limpede că virtutea și viciul fac parte din cele voluntare.*

opoziție cu cele săvârșite „împotriva voinței". Căci în realitate, din faptul că principiul acțiunii[9] se află în exterior nu putem deduce nemijlocit că acțiunea (în măsura în care putem vorbi de acțiune în contextul constrângerii fizice) ar fi contravoluntară, decât în cazul în care ne referim la un agent virtuos. Căci, de bună seamă, un agent vicios ar putea dori pentru ea însăși acțiunea imorală sau degradantă pe care este forțat să o execute. În definiția constrângerii din EN III 1 se precizează că o acțiune cauzată de un principiu exterior agentului este constrânsă cu condiția ca acesta să nu contribuie cu nimic la ea.[10] Este însă mai probabil ca non-contribuția agentului să se refere la lipsa capacității acestuia de acțiune sau de rezistență la acțiunea impusă decât la atitudinea lui afectivă. Și totuși, săvârșirea unei acțiuni *cu plăcere* reprezintă un indiciu clar că o acțiune aparent constrânsă este de fapt voluntară.[11]De ce utilizează așadar Aristotel în definiția din EN drept unic criteriu al constrângerii exterioritatea principiului acțiunii? Un posibil răspuns este acela că Aristotel ia în calcul exclusiv cazul agentului virtuos, i.e. al acelui agent care distinge corect binele de rău și ale cărui dorințe se îndreptă spre binele în sens propriu și nu spre un bine aparent precum cel urmărit de vicios sau de către cei incapabili să-și stăpînească impulsurile iraționale.[12] Dar la distanță de numai câteva rînduri de definiția constrângerii, întâlnim exemplul celui cu suflet meschin, dispus să îndure ceva degradant fără a avea în vedere nimic nobil[13]ca și cazul celui mânat de dorință care invocă în propria apărare forța factorilor exteriori[14]. Altul pare să fie deci motivul pentru care Aristotel alege drept criteriu al constrângerii exterioritatea principiului acțiunii, opțiune ce va conduce la ambiguitatea terminologică semnalată. Sub forma ei cea mai generală, ipoteza noastră este că obstrucția de fond în fața transparenței terminologice constă în intenția lui Aristotel nu doar de a cuprinde o cazuistică diversă, ci și de a o trata simultan atât din punct de vedere moral cât și din punct de vedere juridic, atât din perspectiva observației factorilor lăuntrici ce conduc la acțiune, cât și din perspectiva observatorului extern al acțiunii ca eveniment, și atât din perspectiva celui ce judecă, cât și din perspectiva celui care se disculpă – acesta din urmă fiind agentul lipsit de stăpânire de sine.

Primele indicii ale acestei intenții complexe le întâlnim în abordarea din *Magna Moralia,* considerată a fi cea dintîi din seria scrierilor morale (redactată în perioada academică, 367–347). Să ne oprim asupra pasajului în care Aristotel definește constrângerea externă: *În cazurile în care cauza faptului că cineva acționează împotriva propriei naturi sau a propriei dorințe se află în exterior, vom spune: ceea ce face, face forțat. În schimb în cazurile în care cauza se află în agent, nu mai putem vorbi de forță* (MM, I, 14, 1188b 6–9). Ca un principiu exterior să fie constrângător ar trebui deci ca acțiunea să fie una „împotriva propriei naturi sau a propriei dorințe". Aceeași condiție

---

[9] Termenul folosit de Aristotel este *arche:* el desemnează cauza ultimă, cea care nu are, la rândul ei, o altă cauză (*cf.* EE, 1222b32–37, 39–41).

[10] EN, III, 1, 1110a1–5: *Actul comis prin constrângere este cel al cărui principiu se află în exterior, fiind de așa natură încât cel ce execută sau cel ce suportă acțiunea nu contribuie cu nimic la aceasta, de exemplu când vântul sau un om cu autoritate duce cu sine pe cineva într-un anume loc.*

[11] EN, III, 1, 1110b11–13: *Dar cei ce acționează din constrângere și deci împotriva voinței lor o fac suferind, pe când cei ce acționează de dragul a ceea ce este plăcut și frumos o fac cu plăcere.*

[12] Vezi Rosalind Hursthouse, „Acting and Feeling in Character: Nicomachean Ethics 3, i", *Phronesis,* 29, 1984, p. 260.

[13] EN, III, 1, 1110a22–24.

[14] EN, III, 1, 1110b9–11; 13–16.

este formulată explicit și în textul eudemic: *La fel se întâmplă și cu cele însuflețite, și printre viețuitoare vedem multe care acționează și suportă ‹o acțiune› fiind constrânse atunci când sunt mișcate din exterior într-un mod opus impulsului lor propriu* (EE, 1224a 13–23). Dar dacă la elementele neînsuflețite și la celalte viețuitoare mișcarea împotriva propriului impuls nu poate fi cauzată decât din exterior, în cazul ființei raționale explicația poate fi dezacordul lăuntric. Conflictul dintre „înclinație" (*epithymia*) și „dorința rațională" (*boulesis*) este caracteristic celor lipsiți de stăpînire de sine. Aceștia, care spre deosebire de vicioși, au o percepție nedeformată a binelui și răului, aleg adeseori răul, invocând în propria apărare opinia comună potrivit căreia omul ar fi mai puțin responsabil sau deloc pentru cele făptuite sub imperiul unui afect puternic aflat în contradicție cu rațiunea, întrucât înclinația îl constrânge să acționeze împotriva propriei „dorințe raționale". Exemplul nestăpânitului arată deci că a ne rezuma la criteriul opoziției față de impulsul lăuntric – reprezentat în acest caz de dorința rațională – ar însemna să admitem că toate acțiunile comise din înclinație sunt involuntare. Ceea ce ar însemna ca nici o acțiune comisă din pasiune sau mânie să nu ne poată fi imputată, neavând caracter voluntar.

Dar de vreme ce constrângerea lăuntrică nu este suficientă pentru a stabili caracterul involuntar al acțiunii, iar pe de altă parte involuntarul se asociază cu contrângerea, definiția lui pretinde introducerea, drept condiție suplimentară, a unui factor extern. *Altminteri,* continuă definiția involuntarului din MM citată mai sus, *nestăpânitul ne va contrazice și va nega că ar fi un om rău. Căci, va spune el, săvârșește răul pentru că este copleșit de dorință.* Prin urmare, în termenii categorici ai textului eudemic, *dacă ceva este pus in mișcare sau oprit din exterior, în contradicție cu propriului impuls, spunem că este constrâns, iar dacă nu, spunem că nu este constrâns* (EE, 1224b7–9).

În versiunea nicomahică însă, criteriul opoziției față de natura și dorința (sau impulsul) agentului lipsește din definiție, fiind înlocuit cu ideea de „non-contribuție la acțiune". De aici s-ar putea deduce că Aristotel pur și simplu renunță la opoziția voluntar – contravoluntar în favoarea unui model în care voluntarul este opus non-voluntarului. Cu alte cuvinte ideea de opoziție față de voința agentului ar fi înlocuită cu „non-implicarea" acestuia, caz în care noțiunea de *akousion* se apropie de ceea ce se comite fără intenție.[15] Faptul că lucrurile nu stau însă astfel reiese limpde din precizarea din cadrul discuției despre ignoranță, unde faptele săvârșite din ignoranță, fără a fi urmate de regret, sunt incluse în categoria aparte a celor „non-voluntare".[16] S-ar părea așadar că sensul lui *akousion* este și în EN cel de contravoluntar, iar predominanța pe care o capătă exterioritatea principiului acțiunii, laolaltă cu renunțarea la precizarea privind contradicția cu impulsul propriu al agentului, nu reprezintă altceva decât varianta simplificată a strategiei din EE. Iar scopul acesteia era combaterea consecinței indezirabile a discuției despre nestăpânit, potrivit căreia acțiunile ce pot fi caracterizate drept „opuse impulsului propriu", precum cele săvârșite din înclinație și care se opun dorinței raționale, ar fi involuntare.

Abordând însă binomul „a fi în puterea noastră"– „a nu fi în puterea noastră" vom vedea că modelul edificat în EN este destinat să evite și alte riscuri implicate de viziunea mai complexă, dar și mai permisivă specifică abordării eudemice. Ne amintim că analiza eudemică a

---

[15] Vezi David Bostock, *Aristotle's Ethics,* Oxford University Press, 2000, p. 103.

[16] EN 1110b22–24: *Așadar, in cazul actelor comise din ignoranță, cel ce are remușcări pare sa fi acționat cu adevărat împotriva voinței sale. Dar pe cel ce nu resimte nici un regret, fiind diferit de celălalt, să-l privim ca pe unul care a acționat fără voie; căci, deosebindu-se de primul, e mai bine sa-i dăm un calificativ propriu.*

voluntarului pornea de la exemplul elementelor neînsuflețite și al viețuitoarelor lipsite de rațiune. Contrariul constrângerii în cazul lor nu poate primi caracterizarea de de voluntar; tot ce se poate spune despre acestea este că, în absența constrângerii, ele „se comportă potrivit naturii lor sau a propriului impuls".[17] Această conexiune dintre voluntar și natural nu numai că nu se pierde o dată cu trecerea la cazul ființei dotate cu rațiune, ci reprezintă elementul central al demonstrării caracterului voluntar al acțiunilor nestăpânitului: aceasta acționează de fapt potrivit propriei naturi și nu constrâns, căci impulsul irațional, sau înclinația, nu este mai puțin parte a naturii umane.[18] Există, pe de altă parte, componente ale naturii noastre care exercită o reală constrângere, precum erosul, mânia și toate cele cuprinse în natura umană care sunt „dincolo de puterile omului" și „constrâng natura umană".[19] Așadar, „ceea ce este în puterea noastră" are drept limită natura umană, prin care trebuie să înțelegem nu doar ceea ce omul este capabil să îndure ci și ceea ce este înscris în facultatea noastră apetitivă, ca și în dorința noastră rațională.[20] De aceea, în EE, spre deosebire de EN, voluntarul este definit prin recurs la „ceea ce este în puterea noastră să *nu* facem". Aceasta nu este însă decât forma prescurtată a ideii conform căreia există acțiuni pe care este în puterea noastră să le săvârșim (principiul lor este lăuntric) dar pe care, potrivit naturii noastre, nu avem capacitatea să nu le săvârșim, cum sunt cele spre care ne împing „anumite gânduri și afecte care sunt mai puternice decât noi"[21].

Este greu de stabilit dacă Aristotel a sesizat până la capăt riscurile la care se expune o teorie ce stabilește natura drept limită a libertății noastre de alegere. Cert este faptul că, fără a scoate din ecuație ideea limitelor naturale, atât de pregnantă în EE, în abordarea din EN renunță la acest model, preferând să echivaleze „ceea ce este în puterea noastră" cu „principiul mișcării corpului" (EN, III, 1, 1110a16–18) iar opoziția caracteristică acțiunii constrânse față de impulsul și natura agentului cu noțiunea vagă de non-contribuție (1110a2–3).

Există însă o altă obiecție în care, chiar și sub forma ei adaptată schemei din EN, putem recunoaște un alt aspect, și mai problematic, al identificării voluntarului cu natura. Am văzut cum în EE tocmai originea naturală a înclinației și a rațiunii este cea care garantează caracterul voluntar al acțiunilor stăpânitului și nestăpânitului. Aceeași origine naturală a înclinației este aceea care indică limita responsabilității în cazul unui agent copleșit de afecte. Unde se plasează însă această limită? Din textul *Eticii Eudemice* înțelegem că acțiunile prin care se evită suferința au un alt statut decât cele prin care se urmărește un bine.[22] Dar un temei solid al acestei dihotomii nu există și nici nu poate exista. Căci ceea ce îl motivează pe om să acționeze

---

[17] EE, 1224a16–20.

[18] *Ibid.* 1224b26–36.

[19] EE, 1225a20–22: *De aceea mulți consideră și erosul ca ceva involuntar, iar unii gândesc astfel despre anumite izbucniri de mânie și despre cele cuprinse în natura umană, căci acestea sunt atât de puternice și dincolo de puterile omului. Și suntem indulgenți, căci acestea constrâng natura omului.*

[20] EE, 1225a 25–27: *Căci „ceea ce este în puterea noastră" și la care se raportează totul, înseamnă ceea ce natura noastră e în stare să suporte; ceea ce nu este în stare și nici nu este de la natură în dorința și judecata noastră rațională, nu este în puterea noastră.*

[21] *Cf.* EE, 1225a30–34.

[22] EE, 1225a 23–25: *Și considerăm într-o mai mare măsură drept constrânsă și involuntară acțiunea prin care se încearcă evitarea unei suferințe puternice, decât pe aceea destinată evitării uneia mai blânde, și în general pe cele prin care se evită suferința decât pe cele săvârșite pentru a obține plăcerea.*

este frumosul, utilul și plăcutul.[23] Or dacă acestea sunt scopuri naturale ale ființei umane, nu sunt ele, prin aceasta, *necesare?* Și nu ar putea nestăpânitul să invoce în apărarea sa acest argument, mult mai puternic decât acela al forței copleșitoare, dar imposibil de dovedit, a afectelor? Transferarea factorului constrângător din sfera internă în cea externă agentului nu ar fi, în acest caz, decât un bine venit subterfugiu în cadrul unei eventuale pledoarii *pro domo* a nestăpânitului. Și chiar aceasta este forma sub care Aristotel alege să înfățișeze obiecția spre finalul analizei sale din EN: *Dar dacă am pretinde că lucrurile plăcute și frumoase sunt constrângătoare întrucât ele, fiindu-ne exterioare, ar exercita asupra noastră o constrângere* […] (1110b9–11). După definirea cauzei externe de natură constrângătoare de la 11110a1–4, ne-am aștepta ca „celor plăcute sau frumoase" să le fie tăgăduit acest statut. Dar, de fapt, a tădăgui natura de principiu extern constrângător al acestor lucruri nu ar rezolva nimic din adevărata problemă pe care o ridică un astfel de argument. Căci aceasta nu rezidă în deosebirea dintre tipul de constrângere exercitat de lucrurile plăcute și frumoase, pe de o parte, și cel exercitat de principiul extern fizic, pe de altă parte. Fiindcă de vreme ce acceptăm că acțiunile care urmăresc un bine mai mare sunt „în mod absolut involuntare fiindcă nimeni nu le-ar alege pentru ele însele", acceptăm implicit că scopul urmărit prin săvârșirea lor se află într-o relație de necesitate cu voința agentului, că îi determină voința așa încât alegerea respectivă i se impune ca ceva necesar. Fiindcă despre acest tip de scopuri putem spune că „se află de la natură în dorința și judecata noastră rațională".[24] Trebuie să acceptăm, așadar, din nou, că limita libertății noastre de alegere este natura, și că voluntarul, ca expresie a principiului natural, este în același timp expresie a necesității implicate de acesta.

Astfel modelul interior – exterior stabilit tocmai pentru a tranșa problemele ridicate de cazul nestăpânitului își dovedește în cele din urmă insuficiența. Este însă limpede că prin recunoașterea caracterului involuntar în sine al acțiunilor săvârșite dintr-un principiu lăuntric și sub constrângere pur psihologică, Aristotel nu intenționa să îl utilizeaze dincolo de scopul pentru care l-a introdus. Postulând paradoxul unui tip de acțiune la care agentul nu contribuie cu nimic, Aristotel ajunge în EN să susțină implicit că orice acțiune este voluntară, adică îi poate fi atribuită celui care a săvârșit-o prin simplul fapt de a o fi săvârșit. Dar doar din acest punct poate începe orice dezbatere reală cu privire la adevăratele probleme interesante ale aprecierii morale a acțiunilor, cum ar fi gradele de responsabilitate, circumstanțele agravante sau atenuante sau relația dintre cunoaștere și acțiune. Aceasta pretinde însă nu doar înțelegerea resorturilor lăuntrice ale acțiunii fiecărui tip de agent, fie el virtuos, vicios sau nestăpânit, dar și stabilirea unor criterii universale de evaluare. Ulterior, ne vom putea întreba dacă agentul din exemplul lui Aristotel (EN, III, 1, 1110a5) nu se bucură de fapt că vasul său este purtat de vânt într-o altă direcție, sau dacă cel care comite ceva infamant o face cu adevărat de teama unui rău (sau în vederea unui bine superior) și nu pentru că acțiunea reprobabilă îi procură pur și simplu plăcere prin ea însăși. Vom putea distinge, așadar, cu finețe și ținând seama de toate detaliile situației concrete, între non-voluntar și contra-voluntar sau între diferitele semnificații ale voluntarului (intenționat, de bună voie etc). Dar analiza lui Aristotel nu se adresează doar celui chemat să adâncească vasta problematică a formării caracterului ci și celui

[23] Vezi EN, 1104b30.

[24] Vezi EE, 1225a27.

însărcinat de cetate să administreze pedepse și să ofere recompense. Și din acest punct de vedere o teorie capabilă să ofere *ca punct de plecare* un număr restrâns de criterii pragmatice, obținute preponderent din cum se înfățișează lucrurile și având drept etalon situațiile normale și comportamentul uman normal este mai utilă decât una ce ar dovedi o impecabilă precizie terminologică.

De la nihilism la post-umanitate[1]

Ștefan Bolea
Doctorand, Facultatea de Litere, UBB
Panelul 2: Limbaje și coduri. 2. Filosofie postmodernă și filosofie interdisciplinară

Abstract
A new philosophical and psychological concept is needed for the alienated and radically different human being according to the Romanian-French nihilistic philosopher E.M. Cioran. This concept of the *not-man* describes a post-anthropological subject, which is "inhuman" from a psychological point of view, emphasizing estrangement and otherness in the definition of humanity. Cioran's analysis of the *not-man* from his youth books *On the Heights of Despair* and *The Twilight of Thoughts* was often ignored but can be compared with some of the central tenets of post-humanity (from Michel Foucault to Ulrich Horstmann). I have compared Cioran's provocative and unusual term with Nietzsche's analysis of the *overman* (or *Übermensch*): the difference between the two concepts proceeds from two conflicting nihilist perspectives, two different nihilistic "schools", one could argue. I have also tried to describe the essence of nihilism, a term introduced in the general literary vocabulary by Turghenev in *Fathers and Sons* in the 19th century. I have presented the connection between the Nietzschean *overman* (a notion introduced by the German philosopher in his masterpiece, *Thus Spoke Zarathustra*) and the concept of active nihilism. Moreover, I have argued that a sort of passive nihilism could be ascribed to the Cioranian version of the *not-man.*

Keywords: antihumanism, overman, active nihilism, literature, existentialism, "creative" destruction, anarchism

1. Neomul cioranian

În prima sa carte, *Pe culmile disperării* (1934), Emil Cioran elaborează, în stilul său ambiguu și liric, definiția unui nou concept, cel al *neomului:*

> Între oameni există unii care n-au depășit cu mult forma de existență animală sau de plantă. Este natural ca ei să dorească și să admire fenomenul om. Dar acei care cunosc ce înseamnă a fi om caută să devină orice numai om nu… Căci dacă diferența dintre om și animal rezidă în faptul că animalul nu poate fi decât animal, pe când omul poate fi *neom*, adică altceva decât el însuși – atunci eu sunt un neom. (Cioran 1990:106–107)

Cioran pare să spună că există ființe subdezvoltate, care încă n-au ajuns la nivelul umanității. Mândria de a fi om ar putea fi un simptom al ființelor inferioare, care își venerează propriul deficit. Exagerând, Cioran observă că acești oameni n-au depășit nivelul plantelor și animalelor. Cei care știu, însă, că *omul* este un punct terminus, o ființă menită stagnării,

[1] Această lucrare a fost posibilă prin sprijinul financiar oferit de Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/140863, cu titlul „Cercetători competitivi pe plan european în domeniul științelor umaniste și socio-economice. Rețea de cercetare multiregională (CCPE)".

disprețuiesc fenomenul uman. Aici intervine o întrebare importantă: dacă renunțăm la umanitate, încotro ne îndreptăm? Vom abandona antropocentrismul în favoarea teocentrismului? Sau dacă drumul îndumnezeirii este barat ne vom întoarce la animalitate? Înțelegem că neomul nu mai este uman. Dar cum l-am putea defini? Din punct de vedere psihologic, neomul este un străin (*alius*), o mutație spirituală. De pildă, supraomul a transcens natura umană și a ocupat un nou teritoriu (după cum vom vedea, Cioran pretinde că supraomul a uzurpat domeniul zeității). Cu toate acestea, neomul a depășit umanitatea dar nu a găsit un domeniu similar: de aceea din perspectiva omenirii, neomul este un *subom,* o ființă incapabilă să găsească o „casă" și o esență pe măsura sa, un *outsider* psihologic care va fi penalizat.

În altă carte cioraniană, *Amurgul gândurilor* (1940), Cioran re-întemeiază definiția neomenescului:

> Cinicii nu sunt nici supra – și nici sub – oameni, ci post-oameni. Ajungi să-i înțelegi și chiar să-i iubești, când îți scapă din chinul absenței tale o mărturisire adresată ție sau nimănui: *am fost om și acuma nu mai sunt.* (s.m.) (Cioran 1996:126)

Putem să ne întrebăm: ce devenim când nu mai suntem oameni? Dintr-o perspectivă teologică devenim demoni; dintr-o perspectivă mitologică, devenim titani; din punct de vedere psihologic, suntem psihopați; din unghiul filosofiei – nihiliști. Aceste patru metafore pot descrie viitorul psihologic al speciei umane. Dacă Dumnezeu a creat omul după chipul și asemănarea sa (Gen. 1.27), neomul se eliberează de sub tiparul asemănării: pare să fi fost creat de un Dumnezeu acosmic care nu mai există. Trebuie să remarcăm că neomul nu este *anti-uman* (termen care desemnează anti-umanismul mizantropic al lui Lautréamont, care milita pentru distrugerea speciei umane), este mai degrabă *in-uman.* Credem că neomul este ființa viitorului, care reconsideră istoria umanității cu un ochi neomenesc. Dacă omul „ar putea dispărea, asemenea unui chip desenat pe nisip la marginea mării" (Foucault 2008:517), neomul va fi *succesorul* său. Dacă supraomul ar putea fi desemnat ca un zeu alternativ, neomul ar trebui considerat un om alternativ și în-străinat (*alienus*).

2. Ce este nihilismul?

Probabil o definiție adecvată a nihilismului ar lumina harta neomenescului:

> Nihilismul este credința că toate valorile sunt lipsite de fundament și că nimic nu poate fi cunoscut sau comunicat. Este asociat deseori cu pesimismul extrem și cu un scepticism radical care condamnă existența. Un adevărat nihilist nu va crede în nimic, nu va avea loialități și nici un scop în afara unui probabil impuls de a distruge. (Pratt, 2005:1)

Există cel puțin două trăsături nihiliste pe care le putem discerne din definiția lui Alan Pratt: lipsa de fundament a valorilor și „apetitul pentru distrugere" negativist. Iată ce spunea Nietzsche, primul teoretician important al nihilismului, despre valori:

> Ce-nseamnă nihilismul? – *Faptul că valorile cele mai înalte se devalorizează.* Lipsește scopul. Lipsește răspunsul la întrebarea „De ce?"… Pe scurt: categoriile „scop", „unitate", „ființă" prin care am atribuit o valoare lumii, sunt retrase iarăși de noi – iar acum lumea *arată lipsită de valoare…* (Nietzsche 1999c: 9–14)

Definiția nietzscheană devine mai limpede atunci când contextualizăm afirmația „Dumnezeu a murit" cu atacul nihilist împotriva valorilor: Dumnezeu, cea mai mare valoare ontologică, teologică și – chiar – istorică a dispărut („s-a devalorizat") și nu mai poate fi, așa cum au arătat Jean-François Lyotard și alți gânditori postmoderni, considerată o sursă de legitimare. Dumnezeu, cândva valoarea cea mai înaltă, este lipsit de valoare. Mai mult, nihilismul poate fi definit ca un proiect de distrugere a societății, așa cum este descris de Turgheniev în romanul *Părinți și copii* (1862), care menționează pentru prima dată în istoria literaturii termenul de „nihilist". Distrugerea, „curățirea locului", primește valențe numinoase, marcând intersecția între nihilism și anarhism:

> – Ți-am spus doar, unchiule, interveni Arkadi, ți-am spus că noi nu recunoaștem nici o autoritate.
> – Iar în acțiunile noastre ne bazăm pe ceea ce considerăm folositor, adăugă Bazarov. Și, deoarece negația este astăzi lucrul cel mai util, iată că negăm.
> – Totul?
> – Da, totul.
> – Cum? Nu numai arta, poezia … dar și … mă-ngrozesc, zău …
> – Totul! repetă Bazarov cu un calm absolut imperturbabil …
> – Totuși, fie-mi îngăduit, se amestecă și Nikolai Petrovici. Dumneata afirmi că negați totul ori, mai bine zis, distrugeți totul … Dar cred că e nevoie și să clădim …
> – Asta nu mai e treaba noastră … *Mai întâi trebuie să curățim locul.* (s.m.) (Turgheniev 2010:62)

Ne vom întoarce la conceperea nihilismului înțeles ca *ființa distrugerii* la sfârșitul celei de-a treia secțiuni, atunci când portretizăm supraomul ca nihilist activ. Pentru moment trebuie să remarcăm că nihilismul are două fațete: „A. Nihilismul ca semn al *forței sporite a spiritului:* nihilismul *activ*.// B. Nihilismul ca *declin și diminuare a forței spiritului:* nihilismul *pasiv"* (Nietzsche 1999c: 19). Anticipând, trebuie spus că nihilismul activ corespunde supraomului nietzschean și nihilismul pasiv poate fi aplicat neomului cioranian. Refuzul cioranian al acțiunii îl leagă pe filosoful român de Schopenhauer și Buddha, pe teritoriul melancolic și nostalgic în care nihilismul pare să lupte împotriva sa.

3. Supraomul nietzschean

Putem reconstitui definiția supraomului luând în considerare trei fragmente din *Așa grăit-a Zarathustra.* Primul este acesta:

> Ce e maimuța pentru om? Doar o batjocură sau o rușine dureroasă. Așa trebuie să fie și omul pentru Supraom: doar o batjocură sau o rușine dureroasă. Voi ați parcurs distanța de la vierme până la om și multe în voi sunt încă vierme. Cândva ați fost maimuțe și chiar și astăzi un om păstrează din maimuță mai mult ca o maimuță oarecare. (Nietzsche 1996:69)

Există o mistică evoluționistă în acest text: maimuța și supraomul marchează limitele evoluției umane. Maimuța, metafora unui trecut ignobil, când sufletul animal trăia doar în imediatețe biologică, este ființa umană adormită. Maimuța este termenul care exprimă cel mai bine

stagnarea, radiografia *ființei umane minus* („un om păstrează din maimuță mai mult ca o maimuță oarecare"). Omul este realizarea maimuței, o realizare atât de însemnată, încât ridiculizează proiectul inițial. Din perspectiva opusă, maimuța este un avertisment și un memento pentru om. Avertismentul: „Te poți întoarce la subumanitate". Memento-ul: „Orice ai face, maimuța te oglindește". Să observăm că este imposibil să construim o mitologie fără referire constantă la zoologie.

Continuăm cu un alt text relevant pentru configurarea definiției supraomului:

> Sensul pământului e Supraomul. O, dacă voi v-ați încorda voința: sens al pământului *să fie* Supraomul [*der Übermensch* sei *der Sinn der Erde*]! Eu vă conjur, o frați ai mei, *rămâneți credincioși pământului* și nu mai dați crezare celor ce vă vorbesc despre speranțe supra-pământești! Otrăvitori sunt ei, fie c-o știu sau nu. (Nietzsche 1996:69)

Supraomul este caracterizat– și aceasta este cea de-a doua sa dimensiune – prin fidelitatea față de pământ și înțelegerea că speranțele supraomenești sunt otrăvitoare. Aceste speranțe sunt contraproductive, infectând astfel voința de putere: în timp ce creează o lume imaginară, ele condamnă *această* lume. „Cea mai îngrozitoare blasfemie e azi să blasfemezi pământul" (Nietzsche 1996:69). Adoratorii lui Dumnezeu se refugiau într-o lume transcendentă, neglijând această lume. Mai mult, ei au abandonat ideea existențială a responsabilității, clamând că viața este doar un preludiu unei vieți „eterne" viitoare. Acum că „Dumnezeu e mort" și adoratorii sunt „morți, asemenea lui" (Nietzsche 1996:69), discipolii supraomului pot puncta că trebuie să rămânem credincioși acestui Pământ imanent, fideli față de „aici" și „acum"-ul existenței mundane.

Să arătăm și ce-a dea treia trăsătură a supraomului:

> Iată, vă-nvăț ce este Supraomul: el este-această mare, disprețul vostru se pierde-n ea. Ce poate fi mai însemnat în viața voastră? E ora marelui dispreț. Ora în care vă scârbiți și de fericirea voastră, de rațiunea și virtutea voastră. (Nietzsche 1996:69)

Două lucruri au definit până acum supraomul nietzschean: abilitatea sa de a transcende ființa umană obișnuită și fidelitatea sa pentru imanență. Acum, la „ora marelui dispreț", supraomul devine un nihilist activ, renunțând la fericire, rațiune și virtute. Nihilismul activ consideră că evitarea durerii și căutarea „compulsivă" a fericirii este un simptom al slăbiciunii: „Ce-mi pasă mie de fericirea mea! Ea e mizerie, și murdărie, și jalnică suficiență. O, fericirea mea, ce trebuie să-mi fie chiar temei al existenței!" (Nietzsche 1996:69) Ceva superior noțiunii de fericire trebuie să constituie apetitul fundamental. Acest percept poate părea straniu pentru cititorul lui Nietzsche: ce altceva decât fericirea poate fi motivația noastră principală? Răspunsul filosofului german este direct: voința de putere este fundamentală și are o teleologie superioară fericirii.

Pentru a rezuma, supraomul poate fi definit prin trei termeni: autodepășirea (omul este maimuța supraomului), fidelitatea pentru această lume și existență și nihilismul activ, rezultat din destrucția noțiunii de fericire. Putem redefini supraomul ca un *nihilist activ,* care dorește să depășească umanitatea și care renunță odată pentru totdeauna la iluzia creștină (și platonică) a unei alte lumi:

> *Maximul* său de forță relativă el [nihilismul] îl atinge ca forță violentă a *distrugerii;* ca *nihilism activ*…. Nihilismul nu e doar o speculație despre „zădărnicie" și credința că totul

> merită să dispară; prin el contribuim, *conducem la declin…* Nihilismul este starea spiritelor și a voințelor puternice, iar acestea nu pot să rămână la negația „judecății": *Nu-ul faptei* provine din natura lor. (Nietzsche 1999c: 20)

Nihilistul activ are un „apetit pentru distrugere" imens, care îi dă o trăsătură de caracter aproape anarhistă: el nu spune „nu" prin judecată, spune „nu" prin acțiune. Nihilistul devine *ființa distrugerii,* anihilând orice „merită să dispară". Aici Nietzsche îi face ecou lui Bakunin, care proclama că „pasiunea distrugerii este o pasiune creativă" (Dolgoff 1971:57). Cu toate acestea, să ne amintim că filosoful născut la Röcken a scris altundeva: „Nur als Schaffende, können wir vernichten." [*Putem distruge numai în calitate de creatori.*] (Nietzsche 1999b: 422)

4. Critica supraomului

Există cel puțin trei argumente împotriva supraomului nietzschean, din perspectiva cioraniană. În primul rând, filosoful român observă că Nietzsche „[n]-a dărâmat idoli decât ca să-i înlocuiască prin alții" (Cioran 2003:95). Cu alte cuvinte, după Cioran, supraomul este un fel de zeu, un fel de idol *[idole, Götze]* și anume o ființă care are mai multe în comun cu planul divinității decât cu cel strict uman. Există un fragment nietzschean care susține pretenția că supraomul este un zeu alternativ: *„Morți sunt toți zeii: acum noi vrem ca Supraomul să trăiască"* (Nietzsche 1996:140). Cu toate acestea, să nu uităm că supraomul este „credincios pământului" și un inamic declarat față de cealaltă lume platonică, ceea ce înseamnă că supraomul trebuie să fie la fel imanent ca ființa umană reală existentă. Deci, este supraomul divin sau uman? Probabil, ambele: supraomul poate fi văzut ca un *transgresor,* ca o ființă care trece dincolo de sine însăși, în timp ce rămâne simultan o creatură care are mai multe în comun cu sângele și viscerele acestei lumi decât cu substanța fantastică și utopică a divinității. În viziunea lui Cioran, Nietzsche

> [n]-a cercetat oamenii decât de departe. Dacă i-ar fi privit de aproape, n-ar fi fost niciodată în stare să imagineze, nici să proslăvească supraomul, viziune extravagantă, ridicolă, dacă nu grotescă, himeră sau capriciu care nu se putea ivi decât în spiritul cuiva care n-a avut timp să îmbătrânească, să cunoască detașarea, îndelungatul dezgust senin. (Cioran 2003:95)

Scriitorul român de expresie franceză îl critică pe filosoful german din pricina intuiției sale – crede el – deficitare, sugerând că Nietzsche n-ar fi inventat noțiunea de supraom dacă ar fi cunoscut cu adevărat natura umană. Așa-zisa „naivitate" nietzscheană izvorăște – în accepțiunea lui Cioran – din „adolescența" sa spirituală și din atașamentul său entuziast pentru omenire. Dacă ar fi ajuns la vârsta lui Cioran (62 de ani la publicarea scrierii *Despre neajunsul de a te fi născut*), Nietzsche ar fi renunțat la pseudo-umanismul și la nihilismul său și ar fi devenit un sceptic mizantrop. Toate acestea sunt discutabile și (desigur) imposibil de dovedit. Poate că scriitorul german, dacă ar fi evitat căderea sa mentală, ar fi devenit mai radical la bătrânețe și ar fi descoperit o nouă pasiune în interioritatea sa, la fel ca poeții contra-culturali Allen Ginsberg și Charles Bukowski, care și-au păstrat spiritul tânăr și au fost la fel de angoasați și nesatisfăcuți în opera lor târzie. Poate Nietzsche ar fi scris la 60 de ani o *Contra-istorie a filosofiei,* după *Ecce Homo* și mult înainte de Michel Onfray. Poate că ar fi scris un roman în spiritul *Învierii* lui Tolstoi, dacă ar fi avut timp să îmbătrânească. Nu sunt – deci – de acord cu ipoteza

cioraniană privind anestezierea spiritului rebel al lui Nietzsche. Cel care a spus înaintea căderii sale „Eu nu sunt om, eu sunt dinamită" (Nietzsche 199a: 93) ar fi putut – în condiții diferite – deveni un activist titanic și o figură politică sau istorică încă și mai importantă.

Într-un interviu cu George Carpat-Foche din 1992, Cioran aduce un alt argument împotriva supraomului:

> Dacă evocăm viciile animalelor, și încă e de-ajuns pentru a simți fiori. Or, viciile oamenilor sunt incomparabil mai rele. Un supraom ar avea, firește, calități excepționale, dar și neajunsurile acestor calități, și neajunsurile ar fi cumplite, incomparabil mai crunte ca cele omenești (Cioran 1993:244).

Critica cioraniană este reacționară, disprețuind ideea de evoluție istorică. Pentru a pune problema în termeni nietzscheeni, un om este o operă de artă comparativ cu o maimuță. Cu toate acestea, el este, de asemenea, un diavol față de o maimuță ingenuă, adormită în noaptea spiritului. Dacă Cioran ar fi fost în situația lui Adam, el ar fi refuzat să se atingă de mărul cunoașterii și ar fi rămas în Grădina Eden pentru totdeauna. În acest context, pentru a folosi o intuiție nietzscheană, atunci când condamnăm supraomul facem de fapt lobby maimuței; când ne pronunțăm în favoarea inocenței, promovăm și servitutea. Să fim onești: viciile supraomului sunt înfiorătoare, ce spunem despre virtuțile sale? Din punct de vedere estetic transgresiunea spre supraom este justificată pentru că această nouă specie de *om* ar putea să transfigureze chipul Pământului: „omul trebuie să devină mai bun *și in același timp* mai rău!" (Nietzsche 1996:293)

Argumentul terț împotriva supraomului se găsește în *Căderea în timp* (1964): „A crede că ești menit să-ți depășești condiția și să te orientezi către condiția de supraom înseamnă a uita că-ți este greu să reziști *ca om…"* (s.a.) (Cioran 1994:172). Această observație cioraniană este de bun simț și poate fi reformulată astfel: atunci când încerci să te autodepășești, sperând să atingi excelența, fii atent să nu pierzi contactul cu energia umană fundamentală, veghează să nu devii *subom.* Altfel spus, este destul de dificil să *fii* o ființă umană; este periculos să-ți dorești să devii sublim sau măreț. Când „devenim ceea ce suntem" (ne amintim de principiul nietzschean) trebuie să fim atenți să ținem *devenirea* și *ființa* în balanță. Dacă prea multă ființă produce stagnare, prea multă devenire ne aduce în vecinătatea haosului. Care este pericolul? Să cazi și să te spargi, să devii un „om" care își pierde nu numai supraumanitatea ci și umanitatea, să devii o „esență" nu numai fără devenire dar și fără ființă. Cu alte cuvinte, omul care tinde spre supraom dar a fost învins în căutarea sa, pierzându-și umanitatea și excelența dorită, ar putea cădea în afara umanității, devenind *neom.*

Cioran crede, deci, că supraomul este un concept inconsistent în cel puțin trei puncte: el este un „idol" care îl înlocuiește pe altul (pe Dumnezeu); este mai crud și mai vicios ca omul; mai mult, când încearcă să devină supraom, cineva își poate pierde însăși umanitatea. Dar ce ar fi spus Nietzsche despre *neomul* cioranian? Nietzsche ar fi putut argumenta că dacă nu transcendem specia umană, cădem „în afara" ei și devenim *suboameni.* Din punct de vedere nietzschean, neomul este ultimul om („Îngust va fi atunci pământul, se va vedea cum țopăie pe el ultimul om, cel care micșorează orice lucru. Prăsila lui este indestructibilă, ca puricele de pământ; ultimul om o să trăiască cel mai mult" (Nietzsche 1996:73)). Mai mult, observat prin lentilele hermeneutice ale lui Nietzsche, *neomul* înfățișează o atitudine cioraniană specifică, și anume cea a nihilismului pasiv:

> [N]ihilismul *obosit*, care nu mai *atacă:* forma sa cea mai renumită – budismul: ca nihilism *pasiv*, ca un simptom al slăbiciunii; forța spiritului se poate *epuiza*, poate seca, astfel încât țelurile *de până acum* și valorile devin inadecvate… (Nietzsche 1999c: 20)

Referințe bibliografice

CIORAN, Emil 1990: *Pe culmile disperării*, București, Editura Humanitas.

CIORAN, Emil 1993: *Convorbiri cu Cioran*, București, Editura Humanitas.

CIORAN, Emil 1994: *Căderea în timp*, traducere de Irina Mavrodin, București, Editura Humanitas.

CIORAN, Emil 1996: *Amurgul gândurilor*, București, Editura Humanitas.

CIORAN, Emil 2003: *Despre neajunsul de a te fi născut*, traducere de Florin Sicoie, București, Editura Humanitas.

DOLGOFF, Sam 1971: *Bakunin on Anarchy*, New York, Vintage Books.

FOUCAULT, Michel 2008: *Cuvintele și lucrurile*, traducere de Bogdan Ghiu și Mircea Vasilescu, București, Editura RAO.

NIETZSCHE, Friedrich 1996: *Așa grăit-a Zarathustra*, traducere de Ștefan Aug. Doinaș, București, Editura Humanitas.

NIETZSCHE, Friedrich 1999a: *Ecce homo*, traducere de Mircea Ivănescu, Cluj-Napoca, Dacia.

NIETZSCHE, Friedrich 1999b: KSA 3, hrsg. von Colli/Montinari, Berlin, Walter de Gruyter.

NIETZSCHE, Friedrich 1999c: *Voința de putere. Încercare de transmutare a tuturor valorilor*, traducere și studiu introductiv de Claudiu Baciu, Oradea, Editura Aion.

PRATT, Alan 2005: "Nihilism", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, http://www.iep.utm.edu.

TURGHENIEV, I.S., 2010: *Părinți și copii*, traducere de Mircea Lutic, București, Editura Litera Internațional.

Spațiul neoplazic între modern și postmodern[1]

Fazacaș Iudita
Drd., Facultatea de Litere,UBB, Cluj-Napoca

Abstract
În contextul redefinirii legăturii om-spațiu de viață, adusă în discuție chiar de Foucault în anii șaptezeci, în celebra Des Espace Autres. Heterotopias: „Je crois que l'inquiétude d'aujourd'hui concerne fondamentalement l'espace", lucrarea de față își propune să aducă în prim plan problematica spațiului neoplazic din perspectiva paradigmei modern-postmodern. Modul în care spațiul se dezvoltă aproape independent de subiect e redat atât în numeroase texte literare, cât și prin anumite structuri arhitecturale contemporane.

Ceea ce urmărește lucrarea, în special, este modul în care acest tip de spațiu e privit sub semnul negativului de către ochiul modern generând diferite tipuri de claustrare respectiv, același spațiu resemantizat de către o perspectivă postmodernă (E. Soja) care îl valorizează pozitiv.

Cuvinte cheie: spațiu neoplazic, psihastenie, claustrare, dialectică, thirdspace

Problematica spațiului, în mod special a spațiului de viață, prinde un contur din ce în ce mai puternic, fiind printre principalele subiecte de interes încă din mijlocul secolului XX și se extinde și asupra începutului de secol XXI. Pe lângă Foucault care susținea că spațiul reprezintă principala sursă de îngrijorare pentru finalul de secol XX, se ridică și vocea Hanei Arendt care spune: „Ascensiunea societății a provocat *declinul simultan al domeniului public și al domeniului privat.* Însă dispariția lumii publice comune[…] a început cu pierderea mult mai concretă a acelei părți de lume pe care omul o deținea în mod privat"[2] La fel și Pascal Bruckner, într-unul din textele lui teoretice captează imaginea individului aflat în prag de criză: „Aruncată din cochilia protectoare a tradiției, a uzanțelor, a regulilor, ea se descoperă mai vulnerabilă ca niciodată."[3] Conform celor două citate, fenomenul resimțit de subiectul finalului de secol XX, început de secol XXI, este cel de dislocare, ființa umană își pierde habitatul. Fenomenul e cu atât mai straniu, cu cât acesta provine din propriile acțiuni ale subiectului, din acea „ascensiune a societății" care pare să distrugă însești societatea. Imaginea cea mai clară în acest sens e captată de către Françoise Choay, care în mai multe texte ale sale pune în prim plan și explică moartea orașului clasic: „Fragmentat și diseminat, orașul este de acum peste tot și nicăieri."[4] În aceste condiții, nu reprezintă o surpriză un fenomen psihic care survine, aproape natural: psihastenia. Dacă alte perioade cultural istorice se mândreau cu o maladie specifică,

[1] Această lucrare a fost posibilă prin sprijinul financiar oferit de Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/140863, cu titlul „Cercetători competitivi pe plan european în domeniul științelor umaniste și socio-economice. Rețea de cercetare multiregională (CCPE)".

[2] Arendt, Hanah, *Condiția umană,* trad Claudiu Vereș și Gabriel Chindea, Ed. Ideea design &Print: Casa Cărții de Știință, Cluj, 2007 (1958),p. 212.

[3] Bruckner, Pascal, *Tentația inocenței,* trad. Mugurași Consantinesc, Ed. Nemira, 1999 (1995), p. 30.

[4] Choay, Françoise, *Pentru o antropologie a spațiului,* trad. Kázmér Kovács, Ed. Revista Urbanismul, București 2011 (2006), p. 100.

pentru perioada surprinsă, psihastenia pare să fie cea mai potrivită. Conforma definiției clasice, este vorba despre: „Dereglare funcțională a personalității definită printr-o dificultate și o teamă de a acționa, cu conștientizarea dureroasă a acestei tulburări (…) Pacientul are un sentiment de insatisfacție psihică și o incoerență mintală care pot conduce până la depersonalizare." Mult mai aproape de subiectul vizat e afirmația emisă de C. Olalquiaga care definește psihastenia ca fiind: „a disturbance in the relation betwen self and surrounding territory."[5] Acest tip de criză pare să fie generat de către subiectul modern care pierde controlul asupra spațiului său de viață. Explozia dezvoltării socio-culturale și implicit modificările spațiale nu mai corespund omului modern, care, dacă e să redăm exact cuvintele lui David Harvey „vizualizează spațiul ca fiind ceva ce poate fi modelat în scopuri sociale și deci aflat mereu în slujba construcției unui proiect social"[6]. În momentul în care această construcție unificatoare, care să dea un sens bine stabilit societății (a se vedea orașul clasic cu centrul – sămânța tare în jurul căruia se așează restul) se destramă pur și simplu, subiectul resimte mediul în care trăiește ca fiind extrem de ostil. Această ostilitate afectează atât comportamentul social cât și perceperea spațiului, ale construcțiilor efectiv, ca fiind niște structuti monstruase gata să-l atace. Scos brusc din cușca protectoare[7], fără nici un avertisment, subiectul se simte atacat până și de spațiu de unde, după cum menționează și Fr. Choay, omul modern asociază structurile pe care nu le pricepe ca fiind monstruoase, împrumutând printre altele termeni din zona medicală. Astfel, spațiul primește atributul de neoplazic[8], comportându-se ca atare. Câteva structuri arhitecturale atipice dovedesc amploarea fenomenului pe plan mondial. Astfel, clădirile obișnuite sunt substitutite cu niște construcții de factură postmodernă, iar printre acestea se numără: Habitat 67 din Montreal, Canada, sau o construcție din 2013, din Teheran, numită Sharifi-ha. Aceste clădiri respectă liniile evidențiate de către D. Harvey cu privire la percepția spațială postmodernă, unde neoplazicul e o normalitate: „consideră spațiul autonom și independent, gata de a fi modelat în funcție de țelurile și principiile estetice care nu au neapărat ceva în comun cu un obiectiv social atotcuprinzător"[9].

Revenind însă la neoplazicul de factură modernă, acesta e lesene regăsit în numeroase texte literare. Pot fi menționate două categorii: unele texte descriu spațiul neoplazic în plină acțiune șă voracitate, pe când altele păstrează doar angoasa dată de spațiul scăpat de sub control și tind spre atomizare, recluziune. Prima categorie e ilustrată în romanele: *Cartea fugilor* – J.M.G. LeClézio și *Domnul K eliberat* – Matei Vișniec. Ambele surprind încercarea disperată a personajelor de a scăpa de sub teroarea unui spațiu viu care-i urmărește necontenit. Primul roman menționat își îndreaptă atenția spre spațiul citadin care se extinde necontenit, ca o plagă, dar nu oferă un spațiu optim pentru o viață tihnită. Și mai grav, e faptul că tinde să înghită și să

---

5 „o anomalie în relația dintre subiect și mediul înconjurător", Soja, W. Edward, *Thirdspace, Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagened spaces,* Blackwell Oxford UK & Cambridge USA, 1996 (pdf).

6 Harvey, David, *Condiția postmodernității. O cercetare asupra originilor schimbării culturale,* trad. Cristina Gyurcsik și Irina Matei, Ed. Amarcord, Timișoara, 2002 (1990), p. 72.

77 a se vedea fabuloasa invenție window baby cage – 1922–1037 (SUA și Anglia).

8 NEOPLAZIE s. f. / neoplasie, s. f. / neoplasia. [CfT. neos = nou; plasis = moddare., de [a plasseia=a forma, a modela.} *Proces de multiplicare anormală a celulelor, care duce la apariția unei tumori ce poate fi benignă sau malignă.* (http://www.dictio.ro/medical/)

9 Harvey, David, *Condiția postmodernității. O cercetare asupra originilor schimbării culturale,* trad. Cristina Gyurcsik și Irina Matei, Ed. Amarcord, Timișoara, 2002 (1990), p. 72.

anihileze personajul după cum acesta mărturisește la un moment dat: „Merg în toate direcțiile ca să mă eliberez de vraja blestemată care vrea să mă transforme în stâlp de sare”[10]. Frica e cea care domină întreaga scenă, deși personajul nu se plânge niciodată de acest sentiment și nu transpare nici prin faptele sale, deși e într-o continuă fugă. Aceasta pare mai degrabă un rezultat al determinării, hotărârea de a scăpa de un mediu care nu-i prieste. Puterea fricii e redată în doar câteva rânduri și, foarte bizar, proiectată asupra spațiului, de parcă ar fi elementul său central: „Marea este un pământ căruia îi e teamă. Spațiul e cel care s-a topit ca o diaree rușinoasă”[11]. Frica pare să cuprindă elementele naturale, sursa unui mediu propice de viață, elemente ce par a fi anihilate de către artificialitatea zgomotoasă a orașului. I. Copoeru surprinde, la un moment dat, fenomenul acut al suprimării spațiului cotidian, dar la fel de bine își găsește locul și în cadrul conflictului natural–artificial „continuum social al existenței” → „Spațiul se stinge ca fenomen. Nu dispare, nici măcar nu mai apare (e spuprimat). Până și viteza, atât de acuzată ca anulare a spațiului, tinde, iată, să dispară ca fenomen”[12]

La fel de vorace e și penitenciarul aflat în continuă expansiune descris în romanul lui Vișniec. Acesta-și mărește teritoriul prin înglobarea spațiilor aflate extra-muros mutându-și necontenit zidurile, asemeni orașului descris în *Cartea fugilor.* „Urcă în turn și văzu că penitenciarul se deplasase de fapt în timp și spațiu, lăsând în urmă ruinele altor patru sau cinci așezăminte de același tip”[13]. Reacția oamenilor din acele locuri e similară cu cea a lui Jeun Homme Hogan din romanul lui LeClézio: „Nu zări decît, într-una din dimineți, o coloană nesfârșită de bătrânei care mărșăluiau într-o direcție necunoscută”[14]. Exilul pare să fie singura soluție, dar Kosef J apelează la strategia opusă: claustrarea.

După cum am menționat câteva rânduri mai sus, claustrarea reprezintă o altă metodă de apărare a subiectului aflat în conflict cu spațiul de viață. Romanul care poate fi adus în discuție în acest context e *Bărbatul cutie* scris de scriitorul japonez Kobo Abe. Acesta surprinde modul în care un individ, realizat din punct de vedere social, într-o bună zi se hotărește să se izoleze într-o cutie de carton și să iasă pe stradă. „În loc să părăsesc cutia, voi îngrădi lumea în ea”[15] e ceea ce spune și face personajul care nu se va mai elibera niciodată, romanul terminându-se cu descrierea labirintului din interiorul acestei banale cutii: „O cutie este, în aparență, un simplu paralelipiped cu unghiuri drepte, dar când o privești dinăuntru, devine un labirint cu o sută de inele enigmatice legate laolaltă. Cu cât te zvârcolești mai mult, cu atât cutia care arată ca o epidermă suplimentară ce se dezvoltă din trup – creează noi contorsiuni amăgitoare”[16]. Încercarea de a se salva prin izolare ajunge să fie, de fapt, propria condamnare. Deși cu statut de text literar, *Omul din cerc* scris de Matei Vișniec poate fi considerat un manifest pur teoretic al fenomenului discutat, iar fragmentul următor e emblematic în acest sens: „de câtva timp, majoritatea cercurilor nici nu mai ascultă de oameni. S-ar părea că sunt nenumărați cei care, odată

---

[10] LeClézio, J.M.G, *Cartea fugilor,* trad. Rita Chirian, Ed. Polirom, Iași, 2009 (1969), p. 185.

[11] LeClézio, J.M.G, *Cartea fugilor,* trad. Rita Chirian, Ed. Polirom, Iași, 2009 (1969), p. 185.

[12] *Spațiu–Prezență–Loc, O abordare structural-fenomenologică,* Ion Copoeru în *Alfel de spații,* coord. Ciprian Mihali, Ed. Paideia, București, 2001, p. 30.

[13] Vișniec, Matei, *Domnul K eliberat,* Ed. Cartea Românească, București, 2010 , p. 212.

[14] Vișniec, Matei, *Domnul K eliberat,* Ed. Cartea Românească, București, 2010 , p. 271.

[15] Abe, Kobo, *Bărbatul-cutie,* trad. Angela Kondru, Ed. Polirom, Iași, 2007 (1973), p. 226.

[16] Abe, Kobo, *Bărbatul-cutie,* trad. Angela Kondru, Ed. Polirom, Iași, 2007 (1973), p. 229.

intrați în cerc, descoperă că nu mai pot să-și deschidă cușca în care au intrat. Și că nu vor mai putea ieși, de fapt, niciodată."[17]

Fenomenul pare destul de înfricoșător, chiar dacă este vorba doar de ficțiune. Alarmant este însă faptul că sunt numeroase manifestări similare și în viața reală. Fenoemenele cele mai izbitoare sunt în zona orientală. Spre exemplu e foarte răspândit fenomenul hikikomori definiți ca fiind „adult care refuză să își mai părăsească locuința pentru cel puțin șase luni, unii dintre cei afectați rămânând închiși în propria cameră pentru ani întregi. (…) Cei mai mulți hikikomori trăiesc împreună cu părinții (unii specialiști pun apariția bolii pe seama presiunii parentale asupra tinerilor), iau masa cu aceștia și își petrec timpul în propria cameră urmărind emisiuni televizate sau ascultând muzică ore în șir. Nu au prieteni, nu lucrează și au dezvoltat o adevărată fobie față de societate."[18] Printre realizările artistice care trag în mod direct un semnal de alarmă asupra fenomenului se găsește scurtmetrajul *Shaking Tokio,* în regia lui Bong Joon-ho din trilogia *Tokio!* (2008). Filmul prezintă un oraș întreg cuprins de fenomenul hikikomori, ceea ce demonstrează viteza cu care acest fenomen contaminează lumea contemporană.

Dacă hikikomori sunt clasați drept bolnavi, iar filmul o tușă mai pronunțată a acestei maladii, două tendințe cuprind lumea orientală, dar contaminează și occidentul. Primul care poate fi menționat, de altfel, trebuie menționat, e „bocchi seki" – mese speciale pentru singuratici la Universitatea Kyoto. Aceste mese sunt prevăzute cu paravane speciale, prin urmare, comesenii nu se pot vedea și astfel se evită orice oportunitate de socializare. Mai mult, mesele urmează să fie îmbunătățite cu paravane laterale, încât individul să-și poată savura masa în liniștea perfectă a singurătății. Mesele sunt în general bine primite de către studenți, deoarece-i scutește de jena de a fi singuraticii școlii:„dacă stai singur la o masă mare e ca și cum nu ai avea prieteni, iar asta e jenant" și se lucrează la implementarea lor și în alte instituții, printre primele fiind Universitatea Kobe.

Celălalt fenomen este cel al minilocuințelor, fie ele extravagante, sau pur și simplu spații economice de locuit. Printre cele extravagante pot fi enumerate capsulele de dormit japoneze, Hotel-sicriu în China, Hotel-conductă în Austria, Casa-cubică în China și bineînțeles Kugelmugel din Austria. Pintre cele rezonabile se numără numeroase tipuri de microlocuințe din SUA și Canada, dar și locuințele economice pentru studenți din Suedia. Prin urmare, se poate observa o tendință din ce în ce mai pronunțată a subiectului de a se izola, de a rupe legătura cu socialul, dacă se poate și cu orașul și o oarcare retragere în natură cum reflectă acest lucru casele de hobbit.

Această recluziune sau atomizare poate însă să reflecte, în anumite condiții atomizarea și mobilitatea postmodernă. Astfel, majoritatea minilocuințelor sunt atât de ingenios constituita, încât cuprind tot ce ar puta cere o viață confortabilă. De asemenea, sunt realizate din materiale ușoare care permit deplasarea, asemeni melcului care-și ia pretutindeni casa. Spațiul de viață

---

[17] Vișniec, Matei, *Omul din cerc (Teatru descompus sau Omul Pubelă. Antologie de teatru scurt (1977–2010),* Ed. Paralela 45, Pitești, 2011, p.

[18] http://www.historia.ro.

devine într-o oarecare măsură o extensie a subiectului. „Spațiul poate fi cucerit doar prin producerea spațiului”[19] ceea ce par să facă subiecții menționați. Practic este vorba despre capacitatea de regăsire și instaurarea ambientalului oriunde în lume. Luând casa pretutindeni după sine, subiectul este mereu acasă. Nu doar Harvey sesizează puterea pe care subiectul o deține prin spațiu. Nume ca Lefebvre sau Soja completează grupul cercetătorilor care susțin acest lucru. Dacă Lefebvre spune răspicat că: „each living body is space and has its space: it produces itself in space and also produces that space”[20] Soja duce mai departe această teorie, împrumutând anumite aspect și din teoriile foucaultiene referitoare la heterotopii. Astfel, pentru Soja e importantă capacitatea de a sesiza și a te situa în acel așa numit „third space”, care nu e alt ceva decât o fuziune puternică între spațiul real și spațiul proiectat/imaginat: „The transformation of (spatial) knowlege into (spatial) action in a field of unevenly developed (spatial) power.”[21] Este vorba, în esență, despre o resemantizare a propriei poziții și transformarea a tot ceea ce e negativ, în pozitiv, și mai concret: modificarea percepției asupra lumii și a locului propriei personae în acel cadru dat (care prin percepție e preluat, resemantizat și proiectat în exterior). „The insider who purposefully choses to remain outside”[22] pare să fie soluția lui Soja la depășirea momentului de criză. Prin capacitatea de a se plasa simultan în interior și în exterior, subiectul redobândește capacitatea de a se localiza, într-o perspecivă pozitivă, într-un anumit spațiu.

Flexibilitatea subiectului transpare azi și în structutile arhitecturale soft sau vii. Pot fi menționate aici construcții ca: Ark Nova din Japonia (o sală de concerte gonflabilă), Crooked-House, care nu e alt ceva decât un hotel perfect funcțional din Polonia, Cubic-houses din Țările de Jos, construcțiile lui Hundertwasser din Austria (o combinație cu efect de basm din Gaudi și Secesiune), Dancing house (Vlado Milunic și Frank Gehry) din Praga care funcționează drept clădire de birouri.

În esență, ceea ce se întâmplă poate fi rezumat prin cuvintele lui I. Copoeru: „Suntem spațiul care se deplasează, care în permanență ajunge. Am ajuns spațiul însuși, nu mai existăm în el. Aproape nici măcar nu mai plecăm, dar nu încetăm să ajungem.”[23]

Bibliografie

Arendt, Hanah, *Condiția umană,* trad Claudiu Vereș și Gabriel Chindea, Ed. Ideea design &Print: Casa Cărții de Știință, Cluj, 2007 (1958)

---

[19] Harvey, David, *Condiția postmodernității. O cercetare asupra originilor schimbării culturale,* trad. Cristina Gyurcsik și Irina Matei, Ed. Amarcord, Timișoara, 2002 (1990), p. 260.

[20] Fiecare corp viu este spațiu și are propriul spațiu: se creează pe sine în spațiu și produce spațiul. Lefvebvre, Henri, *The Production of Space,* Translated by Donald Nicholson-Smith, Basil Backwell Oxford UK & Cambridge USA 1991 (1984) (pdf) p. 170.

[21] Transformarea cunoștințelor (spațiale) în acțiune (spațială) într-un camp de puterea (spațială) dezvoltată inegal. Soja, W. Edward, *Thirdspace, Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagened spaces,* Blackwell Oxford UK & Cambridge USA, 1996 (pdf), p. 30.

[22] Cel din interior care alege deliberat să rămână afară. Soja, W. Edward, *Thirdspace, Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagened spaces,* Blackwell Oxford UK & Cambridge USA, 1996 (pdf), p. 30.

[23] *Spațiu–Prezență–Loc, O abordare structural-fenomenologică,* Ion Copoeru în *Alfel de spații,* coord. Ciprian Mihali, Ed. Paideia, București, 2001, p. 37.

Boia, Lucian *Insula: despre izolare și limite în spațiul imaginar,* Ed. Centrul de Istorie a Imaginarului: Colegiul Noua Europă, Iași, 1999, p. 9

Choay, Françoise, *Pentru o antropologie a spațiului,* trad. Kázmér Kovács, Ed. Revista Urbanismul, București 2011 (2006)

Harvey, David, *Condiția postmodernității. O cercetare asupra originilor schimbării culturale,* trad. Cristina Gyurcsik și Irina Matei, Ed. Amarcord, Timișoara, 2002 (1990)

Lefvebvre, Henri, *The Production Of Space,* Translated by Donald Nicholson-Smith, Basil Backwell Oxford UK & Cambridge USA 1991 (1984) (pdf)

Lorenz, Konrad, *Cele opt păcat capitale ale omenirii civilizate,* trad. Vasile V. Poenaru, Ed. Humanitas, București, 1996 (1973)

Mihali, Ciprian, *Alfel de spații,* Ed. Paideia, București, 2001

Soja, W. Edward, *Thirdspace, Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagened spaces,* Blackwell Oxford UK & Cambridge USA, 1996 (pdf)

*

Abe, Kobo, *Bărbatul-cutie,* trad. Angela Kondru, Ed. Polirom, Iași, 2007 (1973)

LeClézio, J.M. G, *Cartea fugilor,* trad. Rita Chirian, Ed. Polirom, Iași, 2009 (1969)

Vișniec, Matei, *Omul din cerc (Antologie de teatru scurt 1977–2010*), Ed. Paralela 45, Pitești, 2011

Vișniec, Matei, *Domnul K eliberat,* Ed. Cartea Românească, București, 2010

ISTORIE

Spațiul privat dincolo de normele obișnuite ale vieții de familie. Adulter, pruncucidere și vrăjitorie în Clujul secolului al XVIII-lea[1]

Andrea Feher
Cercetător postdoctoral

În ultimele decenii asistăm la o multiplicare a lucrărilor care abordează subiecte feministe. Reînnoirea această istoriografică însă se realizează de ani buni în Europa occidentală fără să existe prea multe referințe la realitățile noastre. S-au redactat desigur numeroase lucrări despre femeile din spațiul românesc, dar aceste studii analizează în primul rând elita iar apoi feminismul de după secolul al XIX-lea, și în general aspecte plăcute, precum educația, timpul liber, loisirul. Însă, femeile din rândul burgheziei sărace sau a țărănimii din epoca premodernă par să fie încă invizibile[2]. Articolul de față prezintă succint cazuri care dezbat criminalitatea feminină în fața tribunalului laic clujean. Așadar vom studia fenomenul marginalității, abaterile de la normă prin afișarea principalelor ipostaze în care ni se relevă femeile păcătoase. Dorim în primul rând să atragem atenția asupra posibilităților care există în aceste sursele juridice clujene, și nicidecum să prezentăm exhaustiv arhetipul inculpatelor.

Ancheta noastră se bazează pe actele juridice (Protocoalele de Judecată ale Orașului Cluj) întocmite după restaurarea vechiului sistem juridic, anume după 1712[3]. Este important de menționat faptul că, în opoziție cu secolele anterioare, protocoalele de judecată păstrează din păcate doar deliberările juzilor și acuzațiile procurorilor. Nu avem cunoștință despre interogatorii, nu se aude, sau doar foarte rar, vocea inculpaților, fiindcă documentele care ar trebui să conțină inchiziția propriu zisă, interogatoriile, lipesc. Dar chiar și așa materialul studiat oferă o gamă extrem de largă a informațiilor cu privire la privatul marginal și ascuns.

În cele ce urmează vom schița pe scurt trei subiecte majore cu privire la comportamentul deviant feminin: cum ar fi desfrâul și adulterul, apoi cazurile cu impact emoțional extrem de puternic, cum sunt cele care vizau vrăjitoria și infanticidul. Până la acest moment am prelucrat 264 de cazuri care au ca eroine principale femei acuzate de desfrâu (51%) adulter (28%), infanticid (5%), vrăjitorie (5%), furt și beție (4%), otrăvire (2%), înjurături (2%), calomnie (3%).

Curvia, desfrâul și adulterul, ocupă așadar cel mai mare loc din criminalitatea feminină. În prima jumătate a secolului predomină cazurile de curvie, după care situația se inversează și

[1] Lucrarea a fost finanțată din Programului Operațional Sectorial pentru Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013, *Rețea de cercetare multiregională* (CCPE) POSDRU/159/1.5/S/140863 *„Cercetători competitivi pe plan european în domeniul științelor umaniste și socio-economice. Rețea de cercetare multiregională".*

[2] Există desigur și excepții. Fenomenul vrăjitoriei premoderne clujene a fost amplu studiat atât de istorici, cât și de etnografi: Andor Komáromy, András Kiss, László Pakó. Pentru vrăjitoria din Sălaj și Mureș vezi articolele semnate de Dóra Andrea Czégényi, Zsuzsánna Takár. S-au mai redactat articole cu privire la comportamentul feminin deviant (Emese Bálint, Andrea Fehér), și cu privire la infanticidul din Clujul premodern (László Pakó, Andrea Fehér).

[3] Pentru detalii cu privire la funcționarea sistemului juridic vezi Andrea Fehér, Crossing Gender Boundaries. The Trial of Andrew Ungvári (1712). *Studia Universitatis „Babeș-Bolyai", Historia,* 57 (2012) December. 4–5.

crește considerabil numărul adulterinilor (desfrâu conjugal), ba se dublează. Acuzațiile privind desfrâul deși sunt într-o ușoară scădere, în a doua jumătate a secolului, sunt totuși constant prezente în fața forului judiciar. În ceea ce privește desfrâul și curvia, numărul mare de cazuri s-ar putea explica cu ușurință prin prezența garnizoanei germane la periferia orașului, se cunoaște cum de altfel soldații străini creau probleme peste tot în țară, și nu doar în rândul femeilor sărace[4]. Deloc întâmplător descrierea cea mai frecvent folosită în protocoalele Clujene pentru cazurile de curvie este cea de „fură, bea și petrece cu străinii" ori „a băut, a petrecut în locuri suspecte și s-a destrăbălat cu soldați germani". În majoritatea lor aceste cazuri sunt descoperite și denunțate de către burghezii clujeni vigilenți. Gesturile intime, privirile și atingerile se află sub supravegherea celorlalți, intențiile necugetate transformându-se rapid în acuzații. Imaginea femeii care refuză să se conformeze normelor de conviețuire era așadar una exagerat de negativă. Acest clișeu își are rădăcina în convingerea conform căreia femeile decăzute sunt recidiviste, iar analiza noastră dovedește faptul că într-adevăr există femei care reapar pe parcursul mai multor ani, în pofida faptului că de fiecare dată au fost biciuite și expulzate din oraș. Un asemenea caz, senzațional la vremea lui, este cel al lui Judith Csitra[5], o femeie cu dizabilități, șchioapă, care abia putea să se deplaseze, și care a fost expulzată din oraș pe căruță, ajunge la tribunal acuzată în repetate rânduri de curvie. Dacă la prima ei apariție, juzii s-au lăsat sensibilizați de condiția ei fizică gravă, după numeroasele scandaluri în care s-a implicat va primi în anul 1759 „o bătaie pe cinste", adică pedeapsă corporală. La fel de nedumeriți sunt juzii și în cazul Sárei Csiszár[6], condamnată în decurs de patru luni de trei ori, sau în cazul Máriei Szécsi Szilágyi, care și-a continuat viața desfrânată și în temniță păcătuind cu ceilalți condamnați[7]. Aceste femei sunt descrise ca fiind „neastâmpărate, căutând să-și satisfacă plăcerile trupești", aparent „nici o pedeapsă nu le poate opri" căci sunt „curve din fire". Procesele cu privire la desfrâu mai au o componentă curioasă și anume juzii nu se oboseau cu notarea fiecărui caz în parte, în majoritatea situațiilor sunt enumerate între 2–4 femei acuzate de desfrâu, sugerând de fapt că acest tip de criminalitate este proprie femeilor. Așa se explică și anonimitatea masculină, anume bărbații nu sunt menționați în cazurile de curvie și desfrâu, deși în mod evident femeile aveau un partener. Cazurile de curvie, care nu implică nici o persoană măritată sunt pedepsite relativ ușor, anume prin biciuire și/sau expulzare. Curvia recidivă este pedepsită drastic, prin mutilare sau chiar condamnare la moarte. Există excepții, sentințele de pedepse fizice sunt amânate sau chiar anulate în cazul în care inculpata era gravidă sau alăpta.

Adulterul, anume comportamentul deviant a unei persoane căsătorite primea mai multă atenție și avea aprecieri diferite în funcție de gravitatea sau ocazionalitatea sa. În cazurile de adulter comis de persoane relativ tinere și la prima întâlnire cu legea se observă o oarecare indulgență. Așa se explică cum în 1722 Sára Medgyesi, deși ajunge în fața juzilor Clujeni pentru

---

[4] Constanța Vintilă-Ghițulescu, *În șalvari și cu işlic. Biserică, sexualitate, căsătorie și divorț în Țara Românească a secolului al XVIII-lea.* București, Humanitas, 2011. pp. 307–308.

[5] *Primăria Orașului Cluj.* Direcția Județeană a Arhivelor Naționale, Filiala Cluj. Cluj-Napoca (Fond no. 1006), Protocoalele de judecată ale orașului Cluj. (În continuare P.O.C.) P.O.C. II/46:236 (8 Ianuarie 1759), II/46:362 (8 Iunie 1759).

[6] P.O.C. II/33:131 (1 Decembrie 1730), P.O.C. II/35:10–11 (22 Ianuarie 1731), P.O.C. II/35:28–29 (9 Martie 1731).

[7] P.O.C. II/34:16 (21 Noiembrie 1731). În cazul ei încarcerarea nu a avut efectul mult dorit, așa că juzii au conclus că e spre binele orașului dacă această persoană este alungată din oraș, cu mențiunea că în caz că se întoarce i se vor tăia nasul și urechile.

adulter cu o propunere inițială de decapitare, va fi doar mustrată, fiindcă era „tânără și mânată de alții”[8]. În mod curios la începutul secolului abia dacă găsim caz de adulter în care să fie pomeniți ambii păcătoși. Așadar infidelitatea era judecată diferit la bărbați și diferit la femei[9]. Astfel că pentru reprezentanții genului masculin chiar și desfrâul conjugal era un păcat cu care se trecea cu ușurință, până când pentru femei acesta căpăta o anumită gravitate. Așa se justifică de ce femeile sunt mult mai prezente în protocoale. În pofida acestei majorități arareori am găsit în condamnările lor referire la legislația aflată în vigoare, anume la Approbatae Constitutiones (1653: Pars. III. Tit. 47. Art.21), deși în fiecare caz de condamnare masculină (din a doua jumătate a secolului apar bărbați acuzați de adulter) legea este menționată întotdeauna. Cu toate că adulterul, teoretic, era pedepsit prin decapitare, analizata noastră ne sugerează că moartea putea fi ușor evitată prin bani[10], sau prin intermediul familiei. Anume, familia adesea a trimis copii minori, ca prin lacrimile lor să sensibilizeze juzii, la fel cum nu o dată chiar soții vor interveni pentru viața soției adultere[11].

Cazurile de comportament feminin deviant sunt urmate procentual de cele de infanticid. Protocoalele de judecată ale orașului Cluj menționează 11 de cazuri (1723–1798), dintre care cele mai multe se referă la anchete pornite împotriva unor femei suspecte de infanticid – 5, apoi cazuri în care infanticidul a fost recunoscut și urmat de sentința de condamnare la moarte – 3. Cunoaștem două cazuri de abandon soldate cu moartea noului născut și un singur caz de infanticid comis din neglijență. De regulă acuzațiile de infanticid se aduc doar femeilor și acest fapt pare să fie susținut atât de sursele de arhivă cât și de literatura de specialitate. Așadar infanticidul este considerat a fi o crimă specifică genului feminin, iar precum vom vedea execuțiile în cazurile de infanticid sunt și ele pedepse aplicate în exclusivitate femeilor. Un alt element comun pare a fi statutul social al femeilor. Din cele 11 de cazuri, șapte femei au fost nemăritate, celelalte au rămas însărcinate după divorț, sau în timpul divorțului. Într-un singur caz nu se cunoaște statutul marital al acuzatei, dar fiind vorba de infanticidul comis din neglijență, nu e relevant dacă aceasta avea sau nu soț. Mariajul constituia un alibi perfect, o femeie care avea un statut social asigurat prin mariaj, în ochii legii, nu avea nici un motiv real pentru crimă, în antiteză cu femeile care nu aveau un venit sigur și nici un soț care să le susțină. Aceste femei, considerate anti-model matern, ucideau din disperare, și aparent doar ele puteau să aibă motive reale pentru infanticid. Este totodată important de menționat faptul că toate femeile acuzate de infanticid, fie că au primit pedeapsa capitală sau nu, au fost condamnate pentru adulter, desfrâu sau destrăbălare.

Anchete în cazurile de infanticid se derulau pe două paliere: vizau pe de o parte persoana criminală, pe de altă parte conjunctura crimei. Legiuitorii din secolul studiat au fost interesați în primul rând de intențiile mamei, de ce a fost singură în momentul nașterii, ce fel de comportament a avut în timpul sarcinii, dacă și-a ascuns sarcina etc. Apoi atenția juzilor se mută

---

[8] P.O.C. II/28:92–93 (5 Iunie 1722).

[9] Ghițulescu, *În șalvari și cu işlic.* pp. 296–297.

[10] Zsuzsanna Újváry, „Polgári házassági szokások és erkölcs a 16–17. századi Magyarországon” in Géza Szabó Szentmártoni (edit.), *Ámor, álom és mámor. A szerelem a régi magyar irodalomban és a szerelem ezredéves hazai kultúrtörténete.* Budapest, Universitas, 2002. p. 76.

[11] Barna Mezey, Büntetőjog és szexualitás. Nemi bűncselekmények a feudális büntetőbíráskodásban in *Ámor, álom, mámor.* p. 252.

de la femeia infanticidă spre corpul victimei. Personalul sanitar aflat în serviciul orașului trebuia să răspundă la următoarele întrebări: era copilul viu în momentul nașterii? Trăise după tăierea cordonului ombilical? (numeroase accidente s-au produs între cele două evenimente) Ce a cauzat moartea copilului? Dacă există semne vizibile de violență pe corpul său? Ascunderea sarcinii, evitarea ajutorului și nașterea în taină toate erau circumstanțe agravante. În funcție de investigație, magistrații urmăreau să dea pedepse proporționale, mai mici pentru vătămarea fătului și mai aspre pentru abandon și drastice pentru pruncucidere și infanticid.

Vom reda succint povestea celor trei femei condamnate la moarte pentru infanticid. Erzsébet Szatmári a fost condamnată la moarte pentru pruncucidere în 1723[12]. Aceasta, conform relatărilor notarului, a rămas gravidă, deși nu era căsătorită, a născut, fapt mărturisit și de către ea, însă „și-a ucis copilul împotriva obligațiilor sale naturale materne", crimă pe care nu a negat-o, deși căuta din răsputeri să scape de consecințele sale, afirmând ba că și-a ucis copilul pentru că a fost speriată, ba pentru că fusese mânată de diavol. Copilul a fost găsit aruncat într-un stuf de albine. Textul deliberării lasă de înțeles că examinarea cadavrului a fost efectuat de către moașe, care au conclus că acesta era „un băiat, frumos și sănătos, sosit la timp", iar moartea sa a fost violentă, pe gâtul său fiind urme clare ale sugrumării.

În mai anul 1728 Ilona Kosztin[13] ceruse pe timp de noapte cazare. După lăsarea nopții fata ieșise în taină, stinse focul din locaș, ca să nu fie de nimeni zărită și s-a ascuns în grajdul de găini, unde a dat naștere unui copil. După ce s-a asigurat că plodul nu mai respiră, s-a strecurat din nou în odaie și s-a culcat la loc. Dimineața gazda a observat urmele de sânge din curte și a descoperit corpul copilului ascuns în balegă. Cum toate semnele trimiteau spre Ilona aceasta a mărturisit că a născut un copil viu, care a și plâns. Corpul copilului a fost examinat, de către mai multe persoane, iar verdictul final fusese dat și în acest caz de către moașă, care a conclus că a găsit semne violente pe gâtul copilului care indicau moarte violentă.

Ultimul caz de infanticid dovedit, de fapt cea mai lungă anchetă datează din 1750, și se referă la infanticida Mária Stefán[14]. Ancheta s-a prelungit și a durat peste șapte luni, fiindcă exista un cadavru, găsit de clujeni ascuns într-o grotă, dar nu exista nici o suspectă. Copilul găsit a avut o moarte cumplită, a fost sugrumat și lovit în repetate rânduri. Conform descrierii criminale „limba îi atârna din gură, burta și stomacul îi erau înnegrite, purtau semnele unei strângeri", iar gâtul fusese strâns legat, încât sfoara care a cauzat moartea copilului a penetrat stratul subțire de piele. Ancheta s-a rezumat într-un final la persoana Máriei, care însă susținea că e nevinovată. Pentru a-i dovedi vinovăția juzii au confruntat infanticida cu cadavrul examinat. Femeia nu a rezistat presiunii, cu „ochii în lacrimi" a mărturisit uciderea fetiței. S-a scuzat totuși, afirmând că ei copilul i se părea prea slab, deși când l-a îngropat acesta mai respira.

Cele trei femei au fost condamnate la moarte prin îngropare de vie în groapă de spini. Execuții precum cea menționată în procesele Clujene se cunosc în Transilvania începând cu secolul al XVII-lea, exemple fiind condamnările din scaunele Arieșului, Sepsi și Mureș, precum orașul

[12] P.O.C. II/29:22 (10 Martie 1723).

[13] P.O.C. II/32:23–24 (5 Aprilie 1728).

[14] P.O.C. II/44:113–114 (20 Noiembrie 1750).

Alba Iulia[15]. Deși sentințele de moarte sunt date fără menționarea vreunei legi concrete, ci evocând doar obiceiul, exista o singură culegere juridică care prevedea acest tip de execuție pentru cazurile de infanticid, anume Constitutio Criminalis Carolina din 1532[16]. Metoda de execuție a fost implementată nu doar pe teritorii germane, ci era răspândită în întreaga Europă centrală și de est. Descrierea propriu zisă a acestei înfiorătoare metode am găsit-o într-un jurnal ce relatează aventurile călătorului german Simplicissimus[17], care a fost martor la execuția unei infanticide în orașul Koŝice (Slovacia): „Călăul săpase o groapă în care nefericita asta [infanticida] fusese întinsă cu mâinile și picioarele fixate de sol și cu fața acoperită cu spini. Călăul și ajutorul său au așezat o bară de lemn deasupra inimii sale, după care au început să astupe groapa, lăsând capul femeii la vedere, ca aceasta să poată auzi consolarea părintelui. Când sosise timpul, călăul a luat fierul încins și l-a așezat lângă bara ce indica inima femeii. La semnul călăului un băiat a lovit bara cu un ciocan, astfel încât fierul încins să ajungă și să străpungă inima femeii. Între timp doi feciori așteptau să arunce pământ peste chipul ei. Era înfiorător, am putut-o auzi urlând și observam cu groază cum i se zbătea corpul sub pământ."[18]

Acest tip de execuție, cu mare impact emoțional și pentru cetățeanul de altfel obișnuit cu execuțiile publice, denotă dorința autorităților de a șoca și a induce frică tocmai pentru evitarea cazurilor similare. Cu toate că obiceiul era de a îngropa infanticida de vie, în toate cele trei cazuri Clujene sentința a fost modificată iar moartea a survenit rapid prin decapitare, așa cum prevedea corpul de legi Praxis Criminalis pentru crimele de infanticid (art. 65–68)[19]. Atragem atenția însă că nici una din legile ante-menționate (C.C.C și P.C.) nu apar în protocoale. De altfel de-lungul secolului al XVIII-lea se produce o veritabilă metamorfoză la nivelul legislației, aparent și la nivelul mentalului colectiv. Fetele gravide sunt percepute victime și nu criminale. Pedeapsa capitală în caz de pruncucidere și infanticid comis de mame, a fost interzisă într-un decret din 1769[20]. Dispozițiile Mariei Tereza și al lui Iosif al II-lea[21] voiau să preîntâmpine crima, conștientizând că motivul tragediei se afla tocmai în răspunsul agresiv al societății la

---

[15] László Pakó, Scurte vieți omenești. Pruncucideri din Cluj la sfârșitul secolului al XVI-lea in *Anuarul Școlii Doctorale „Istorie. Civilizație. Cultură".* Cluj-Napoca, PUC, 2005. p. 205.

[16] Péter Tóth G., A lázadók teste és az árulók büntetése. A pápai vallon zsoldosok kivégzése és a megtorlás hóhértechnológiájának kultúrtörténeti emlékei in László Péter (edit.), *Pápai Múzeumi Értesítő. 7.* Pápa, 1997. pp. 34–35. Zita Deáky – Lilla Krász, *Minden dolgok kezdete. A szülés kultúrtörténete Magyarországon (XVI–XX. század).* Budapest, Osiris, 2005. p. 106. Pentru informații suplimentare cu privire la implementarea C.C.C. vezi David L. Ransel, Illegitimacy and Infanticide in Early Modern Russia in James B. Collins – Karen L. Taylor, *Early Modern Europe. Issues and Interpretations.* Blackwell Publishing, 2005. p. 271.

[17] Identitatea lui Simplicissimus sau Simplex nu este lămurită nici până în zilele noastre, deși jurnalul său (*Ungarischer oder Dacianischer Simplicissimus*) a fost deja editat de mai multe ori, în mai multe limbi. Se știe doar că era un călător de origine germană, care a trăit în secolul al XVII-lea. Unii l-au identificat ca fiind un scriitor muzician pe nume Daniel Speer (1636–1707).

[18] Simplicissimus és Evila Cselebi adatai Kassáról in Béla Wick, *Kassa története és műemlékei.* Kassa, Wiko, 1941. pp. 110–111. József Turóczi-Trostler (edit.), *Magyar Simplicissimus.* Budapest, Művelt Nép, 1956. pp. 162–163.

[19] István Kállay, *Városi bíráskodás Magyarországon 1686–1848.* Budapest, Osiris, 1996. pp. 207–209. György Bónis, *Buda és Pest bírósági gyakorlata a törökök kiűzése után 1686–1708.* Budapest, 1962. pp. 141–142. Endre Varga, *Úriszék. XVI–XVII századi perszövegek.* Budapest, MOL, 1958. p. 34.

[20] Lajos Hajdu, *Bűntett és büntetés Magyarországon a XVIII. század utolsó harmadában.* Budapest, Magvető, 1985. pp. 18–19.

[21] În opinia lui Hajdu în realitate patentele și edictele celor doi domnitori (Maria Tereza și Iosif al II-lea) nu au fost luate în considerare. Ibid. p. 258.

orice abatere de la normă, și că la baza infanticidului stătea de fapt rușinea celor rămase gravide, crimele fiind comise dintr-o încercare disperată de supraviețuire socială[22].

Am menționat în cazurile de infanticid de mai multe ori personalul medical feminin, și anume moașele. Aceste femei, indispensabile în anchetele care vizau criminalitatea feminină, fie vorba de infanticid, de procese de paternitate sau cazuri de sexualitate aberantă, cad adesea pradă supărării. Fiind implicate în naștere ele erau cele care se îngrijeau de lăuză și de copil, iar având în vedere rata mare de mortalitate din secolul studiat ele ajung să fie adesea demonizate. De altfel existau trei categorii de moașe, cele cu instruire completă, cele cu bilet, sau atestat că au urmat cursuri de moșit, care durau o săptămână și cele care se bazau pe experiența sutelor de nașteri dirijate. Femeile menționate în aceste procese de vrăjitorie se încadrează în ultima categorie, și în consecință erau și cele mai vulnerabile. Din materialul studiat, în cele 11 procese de vrăjitorie din Clujul secolului al XVIII-lea (ultimul datând din 1765) cazurile se grupează în jurul unor femei care au practicat la un moment dat de-lungul vieții lor arta moșitului sau se pricepeau la leacuri, la diverse tehnici de ungere. Există un caz care face legătura între infanticid și vrăjitorie[23], și alte trei cazuri (toate având o finalitate dramatică) fac referire la copii decedați, de regulă în urma unor blesteme. La nivelul construcțiilor narative, așa precum literatura occidentală ne-a atras deja atenția, vrăjitoria și pruncuciderea, par să fie strâns legate, fiindcă la nivel colectiv atât infanticida, cât și vrăjitoarea generau frici identice[24].

Dorim să atragem însă atenția asupra faptului că procesele de vrăjitorie din Cluj[25], la fel precum și persecuțiile transilvănene sau maghiare[26], au un caracter practic extrem de pronunțat[27], și anume vizează în mare majoritate femei care cochetau cu medicina, și erau de profesie moașe, sau femei *cunoscătoare* (preparau leacuri din plante) ori erau persoane care perturbau ordinea publică[28]. În Cluj secolului studiat în jumătatea cazurilor femeile au fost *doar* suspectate de puteri paranormale, restul cazurilor conțin acuzații concrete cu privire la *acte necurate* sau practici oculte, cum ar fi invizibilitatea, capacitatea de dedublare, de a cauza și vindeca

---

[22] Sulamit Shahar, *A negyedik rend. Nők a középkorban.* Budapest, Osiris, 2004. pp. 158–159.

[23] Borka Vargha (2 Septembrie 1729) P.O.C. II/33:46. Există pentru Clujul secolului al XVII-lea un caz extrem de interesant de vrăjitorie, în care inculpata este în mod concret acuzată de uciderea unui copil. S-a presupus că femeia folosea organele interne a copiilor pentru prepararea diferitelor leacuri. Andás Kiss – László Pakó – Péter Tóth G. (edit.), *Kolozsvári boszorkányperek, 1564–1743.* Budapest, Balassi, 2014. pp. 288–290. Pentru cazuri care fac legătura între infanticid, pruncucidere și vrăjitorie vezi Dóra Andrea Czégényi, Boszorkányképzetek a 18. századi szilágysági periratokban in Gábor Klaniczay – Éva Pócs (edit.), *Boszorkányok, varázslók és démonok Közép-Kelet-Európában.* Budapest, Balassi, 2014. pp. 176, 199.

[24] C. Hoffer – N.E.H. Hull, *Murdering mothers: Infanticide in England and New England 1558–1803.* New York, 1981. p. 56.

[25] Culegerea de documente *Kolozsvári boszorkányperek* menționează 88 de cazuri de vrăjitorie între anii 1564–1743, din care doar 20 s-au terminat cu condamnare la moarte, 18 prin ardere, 2 prin înnecare.

[26] Există o bază de date pentru Ungaria medievală, conform căreia între anii 1213–1848 au fost acuzate de vrăjitorie 4624 (3962 femei) persoane, din care *doar* 848 au fost condamnate la moarte. Cea mai neagră perioadă a vrăjitoriei maghiare era între anii 1701–1750, anume jumătate din cazurile maghiare (2297 de acuzații) s-au derulat atunci, interval care de altfel coincide și cu două mari epidemii de ciumă. Ildikó Sz. Kristóf, Boszorkányüldözés a kora újkori Magyarországon in *Boszorkányok, varázslók és démonok.* pp. 23–28, 38–39.

[27] László Pakó, Boszorkányvádak az anyagi érdek és a bosszúvágy szolgálatában in *Boszorkányok, varázslók és démonok.* pp. 155–170.

[28] Czégényi, *Boszorkányképzetek a 18. századi szilágysági periratokban.* pp. 192–193.

boli (în special prin scuiparea individului). Deseori însă motivul inițial ce stă în spatele acuzațiilor este unul pragmatic, elementele magice sunt doar condimente care asigurau *succesul* procesului[29].

În perioada studiată locuitorii orașului Cluj erau preponderent protestanți, iar, conform celor mai recente studii, mediile protestante erau mai active în intentarea proceselor de vrăjitorie decât cele catolice. Astfel se explică și faptul că primul decret împotriva vrăjitoriei ardelene datează de la sinodul luteranilor ardeleni (1577), care prevedea moarte pentru toate persoanele care „umblă cu magia"[30] (atât cea albă cât cea neagră). Oarecum contradictoriu, aceste legi nu denotă credința în puterile paranormale ci dimpotrivă, anume predicatorii protestanți erau sceptici față de ocultism, și aveau o percepție anti-diabolică și anti-demonologă. Aceștia negau cu desăvârșire posibilitatea unui pact sau act de sodomie consumat cu diavolul, pe care le considerau ca fiind iluziile unei minți stăpânite de melancolie. Contestau mai ales practicile magice legate de vindecare, și mai cu seamă cele din timpul epidemiilor, și condamnau toate moașele și toți vindecătorii care se foloseau de ocultism[31].

Anchetele în cazurile de vrăjitorie erau extrem de lungi, câteodată se prelungeau în ani de zile, asta în cazul în care inculpata a supraviețuit condițiilor din temniță. În tot acest timp se adunau dovezi, iar acest lucru se verifică la fel și pentru cazurile de infanticid. De regulă se lua legătura cu alte tribunale, din orașe în care aceste femei mai poposeau, pentru a stabili caracterului inculpatei. Dacă la sfârșitul unui asemenea proces lung și anevoios sentința era totuși cea de condamnare la moarte, atunci acesta în opoziție cu sentințele de moarte antemenționate în cazurile de infanticid, era de ardere de vie. S-a cerut ardere de vie pentru cazurile în care s-a dovedit faptul că vrăjitoarea avea relație cu diavolul, și nenorocea cu ajutorul acestuia – cauzând moarte printre ființe umane sau animale, apoi se cerea decapitare dacă era vorba *doar* de folosirea unor practici de magie, de vindecare, care nu au cauzat tragedii, iar într-un final se cerea expulzare pentru cele care „umblă cu magia"[32].

Spre exemplu Erzsébet Székely[33], descendentă dintr-o familie de vrăjitoare, și care a fost deja condamnată la moarte în Mureș împreună cu mama și sora ei, scapă de moarte fiindcă era gravidă, reușește să fugă din arestul mureșenilor și să se stabilească la Cluj, unde este din nou târâtă în fața judecătorilor. Cu toate că și în cazul ei sunt enumerate o serie de elemente magice, femeia cu copilul sugar pe brațe evită din nou pedeapsa de moarte, fiindcă „compasiunea noastră primează în fața justiției". Nu au fost la fel de norocoase Erzsébet Ötves, Kata Kádár sau Judit Péntek[34]. Diferența dintre Erzsébet Székely și celelalte trei acuzate, motivul pentru

---

[29] Analiza amănunțită a biografiei celui mai cunoscut avocat clujean dovedește faptul că acesta în anchetele sale nu târa femei în fața tribunalului mânat de un exces pios și creștinesc, ci căuta pur și simplu satisfacție socială și materială. László Pakó, A korrupt boszorkányüldöző. Igyártó György prókátori tevékenységéről in *Erdélyi Múzeum* LXXIII/2011, 3–4. p. 93–103.

[30] Sz. Kristóf, *Boszorkányüldözés a kora újkori Magyarországon.* p. 29.

[31] Ibid. p. 31.

[32] Péter Tóth G., A mágia dekriminalizációja és a babonaellenes küzdelem Magyarországon és Erdélyben, 1740–1848 in *Boszorkányok, varázslók és démonok.* p. 72.

[33] P.O.C. II/31:53–56 (1725–1726).

[34] Erzsébet Ötves P.O.C. II/33:6–8 (1728–1729), Kata Kádár P.O.C. II/36:3–4 (1733–1734), Judit Péntek P.O.C. II/41:119–120 (1741–1743). Dintre acestea cel mai celebru și cel mai sângeros caz de vrăjitorie din Clujul secolului al XVIII-lea, cea a Katei Kádár ne permite și o incursiune în derularea propriu zisă a proceselor. Anume toate interogatoriile acestui proces s-au păstrat. Din acele descrieri se reconstituie cu o relativă ușurință drumul spre

care prima a rămas în viață deși cunoștea și practica magia, trebuie căutat la nivelul acțiunilor sociale. Această femeie măritată, cu copil nu a stârnit antipatia burghezilor, până când celelalte, destul de înaintate în vârstă au „gura spurcată", sunt „curve desfrânate", care își afișează zonele intime în public, ba mai mult, „au silit bărbați să păcătuiască cu ele".

Considerăm extrem de sugestiv faptul că jumătate din cazurile clujene se desfășoară în timpul epidemiei de ciumă din 1738–1745. Așadar există perioade de panică generală, cum era și anul 1741, când patru femei sunt conduse în fața forului judecătoresc. Dintre ele doar una este condamnată la moarte, restul la expulzare[35].

Toată isteria pare să fie rezolvată, la fel precum și cazurile de infanticid, de Maria Tereza. Împărăteasa, influențată de medicul Gerard van Swieten, începe să emite decrete (începând cu anii 1750) împotriva torturii și proceselor de vrăjitorie, va cere prezentarea tuturor cazurilor de vrăjitorie la Curte, în ideea de a îndrepta „excesele de zel ale tribunalelor populare"[36], fapt care a stârnit ample valuri de nemulțumiri în rândul populației. Cu toate că există procese încă și în prima jumătate a secolului al XIX-lea, legile au reușit să calmeze spiritele și să producă o schimbare. Vrăjitoria iese de sub competența judecătoriilor laice, conceptele legate de ea intrând pe tărâmul mult mai incontrolabil al mentalităților colective.

Materialul arhivistic care stă la baza analizei noastre, protocoalele de judecată, așa precum sperăm să fi reieșit, prezintă o serie de posibilități interpretative, de la cele narative până la cele medicale sau juridice. Analiza lor oferă experiența directă cu istoria prin aducerea mai apropare a actorilor istorici și a experiențelor personale din trecut, facilitând de fapt pătrundea prin experiența singulară în structurile marii istorii sociale.

---

foc a Katei, sau cheltuielile care le presupunea un asemenea proces, de la prețul funiei până la banii de vin dați călăului. *Kolozsvári boszorkányperek*, 1564–1743. pp. 326–353.

[35] Kata Pál (1741) P.O.C. II/41:41, 50, Zsófia Katona (1741) P.O.C. II/41:45, 67, Suska Bíró (1741) P.O.C. II/41:60–61. Aceasta din urmă a vindecat în mod miraculos brațul unui copil, *drept răsplată* este acuzată de vrăjitorie. Până la urmă toată panica se refulează în ultimul caz, al lui Judit Péntek.

[36] Tóth G., *A mágia dekriminalizációja.* pp. 69–70.

Aspecte materiale ale căilor de comunicație în documentele medievale: perspective în cercetarea peisajului arheologic din Nordul Transilvaniei[1]

Oana Toda
cercetător postdoctoral, Universitatea Babeș Bolyai din Cluj-Napoca

Abstract: Material aspects of roads in medieval charters: perspectives in the research of the north-Transylvanian archaeological landscape

Medieval roads, along with other features of the medieval landscape, represent at a first glimpse a rather plain component, found on every domain, be it a royal, ecclesiastic, noble or urban, that has been more or less accurately recorded by the archival sources. Nonetheless, while looking at the subject from the perspective of their spatial localisation and connection to the settlement system, on can notice the lack of sustained research on the detailed retrieval of the medieval landscape and, consequently, of the historical geography that these roads belonged to. This state of the art is still dominant despite the recurrence of some road tracks in medieval charters.

The present work is an overview of the relevant data related to roads as rendered by donatives or judicial charters, containing the so-called *perambulationes,* as well as by the ones stating privileges or by the account registers of medieval towns. A clear emphasis is made on these sources' potential in the reconstruction of the medieval landscape of the area, their correlation to geographical, cartographical and archaeological data. Clear evidence arises that medieval communities, individuals and even official authorities have addressed traffic problems by developing road segments with certain physical features, enabling scholars to sometimes recognise them in the field and even date them.

Keywords: road network, medieval landscape, written sources, interdisciplinary, construction and upkeep, law

Nu se poate discuta despre drumuri medievale ca element al peisajului istoric în afara unei abordări interdisciplinare. Recuperarea datelor referitoare la căile de comunicație are ca principal obiectiv înțelegerea configurației și a dinamicii rețelei rutiere ca parte integrantă sistemului de așezări și a peisajului medieval. În ciuda absenței informațiilor abundente referitoare la traseele concrete și aspectele fizice ale drumurilor transilvănene, precum și a impresiei generale de neglijare a construcției și întreținerii canalelor de circulație, comunități locale, persoane particulare și, nu în ultimul rând, autoritățile au abordat și înregistrat această problematică. În momentul de față o mare parte a bagajului de cunoaștere aferent subiectului are ca sursă izvoarele scrise. Pentru ordonarea și valorificarea lor se impune o analiză a tipurilor de date arhivistice utile, cu accent special asupra aspectului material al drumurilor din comitatele

[1] Această lucrare a fost posibilă prin sprijinul financiar oferit de Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/140863, cu titlul „Cercetători competitivi pe plan european în domeniul științelor umaniste și socio-economice. Rețea de cercetare multiregională (CCPE)".

nordice ale Transilvaniei. Totodată este necesară stabilirea gradului în care ele se pot corela cu informațiile de natură arheologică, cartografică, ori toponimică.

Dacă în cazul orașelor săsești din sudul Transilvaniei registrele de cheltuieli și cele vamale, constituie o sursă majoră în formarea unei imagini cu privire la gradul de implicare a autorităților locale în administrarea sistemului de comunicații, pentru perioada medievală, asemenea acte s-au păstrat într-o foarte mică măsură în cazul Clujului și al Bistriței. Rapoarte oficiale cu privire la exploatările resurselor zonei sunt și ele relativ târzii, iar scrierile cu caracter narativ prezintă puține date referitoare la drumuri. Categoria cu cea mai mare relevanță în cazul de față este reprezentată de documente de cancelarie, în principal acte donative, confirmări ale drepturilor de proprietate, zălogiri, moșteniri-diviziuni sau acte judiciare (în general înregistrând abuzuri), care includ așa-numitele hotărnicii sau inspecții ale moșiilor, în care drumurile au rol de repere cadastrale. Pe baza utilizării acestor documente și a localizării în teren a unei ample serii de apelative ale drumurilor, este facilitată identificarea celor mai importante rute ale regiunii, dar și a unor drumuri cu caracter local.

Exceptând informațiile recurente, referitoare la întreținerea podurilor fixe sau mobile, a vadurilor, precum și a altor instalații situate de-a lungul drumurilor, cu precădere în puncte de colectare a taxelor vamale, există și date care atestă construirea unor noi segmente rutiere, amenajarea unora mai vechi, precum și deschiderea sau blocarea unor căi.

Varietatea apelativelor medievale ale drumurilor generează și clasificări multiple, vizând în principal ierarhia și distanțele parcurse, aspecte legale, economice, militare și fizice. Dintre acestea mă voi rezuma la a detalia doar ultima categorie, cea bazată pe diferențele date de suprafața rutieră. Căile rutiere cu suprastructură din piatră se disting prin apelative ca *via lapidea, Kövesút, Keweswt, Steynweg,* precum și *via saxosa,* indicator al unui drum cu suprafață pietroasă de natură geologică. Drumuri pavate cu lemn pot fi uneori identificate în documente prin termenul *pontibus strata.* Majoritatea canalelor rutiere erau însă drumuri de pământ *viae terrenae,* în cazuri speciale identificate ca având o suprafață noroioasă (*Sahrusuth*), lutoasă (*Agyagosút*), ori acoperite de vegetație (*via graminosa*). Toate denumirile se referă mai puțin la tehnici de construcție și mai degrabă la condiții dificile de parcurgere a unor segmente sau la intensitatea redusă a utilizării lor.

Singurele diferențieri referitoare la lățimea drumurilor pot fi făcute între apelativele banale de *via* și *semita.* De asemenea, date pot fi deduse cu referire la tipul de transport pe care drumurile îl susțineau, încadrându-se în categoriile drumurilor de căruțe, a celor pentru cai sau a potecilor. Spre exemplu, tronsoanele montane ale rutelor economice erau adesea descrise de documente de cancelarie, ori de către călători străini ca fiind practicabile numai anumitor tipuri de transport. În sudul Transilvaniei drumul Oltului era adecvat doar transportului cu animale de povară, iar dificultățile de trafic au impus în secolul al XV-lea necesitatea lucrărilor de lărgire. Din acest motiv, în 1473, administrația sibiană cerea permisiune regală pentru efectuarea lor (Ub VI: 555). Peste Carpații Orientali documentele medievale târzii amintesc despre trecerea cu ajutorul vehiculelor doar pentru ruta prin Pasul Oituz, în vreme ce, trecătorile nordice (printre care și importantul pas al Rodnei) erau traversate, după toate aparențele, numai cu animale de povară (Holban 1968:202; Rădvan 2010:332).

Despre starea generală a rețelei carosabile medievale nu se cunosc foarte multe informații. Relatarea ceva mai timpurie lui Rogerius, canonicul de la Oradea, asupra situației drumurilor

de după invazia tătaro-mongolă (Popa-Lisseanu 1935:90, 103) este un indiciu în legătură cu faptul că sistemul carosabil era întreținut anterior acestor evenimente, dezechilibrul cauzat de hoarde abătându-se și asupra mecanismelor de organizare a administrației drumurilor și a întreținerii lor. Cel mai probabil era vorba în principal de efectele unei utilizări mai puțin intense a canalelor de circulație de pământ, care s-au degradat și au fost invadate de vegetație în decursul unui an și jumătate. Cert este faptul că întreținerea sistemului rutier pare a fi o practică uzuală, poate prea banală, pentru a beneficia de o atenție deosebită spre consemnare documentară.

Cu toate acestea, unele acte au înregistrat grija administrațiilor orășenești, a proprietarilor laici sau ecleziastici pentru construcția și întreținerea de drumuri. De exemplu, în hotarul Cozma, un act din anul 1377 înregistrează deschiderea unui drum nou menit a diviza un lot de pădure între doi dintre moștenitorii moșiei și, deopotrivă, de a asigura accesul amândurora înspre acesta (DRH C XV: 241–244). În același an, un document de cancelarie înregistra sarcinile românilor din localitatea Feleacu (*villam Olachorum Felek*) de a repara drumul dinspre Turda (DRH. C XV: 331–332), urmând ca, pe parcursul perioadei târzii a voievodatului și la finalul secolului al XVI-lea să fie reamintit constant caracterul deosebit al slujbelor îndeplinite în legătură cu drumul de aici. Din intrările registrelor contabile ale Bistriței se cunoaște o altă comunitate din nordul Transilvaniei care a efectuat munci de întreținere a unui drum. Este vorba despre locuitorii din Dumitra cărora, în 1520, li se dădea o sumă de bani pentru repararea unui drum public (Dahinten 1988:360). Ceva mai târziu, tot în nord-estul Transilvaniei, bistrițenii și moldovenii se îngrijau de unul dintre drumurile de graniță importante, cel al Rodnei (Tocilescu 1931:546–547; Iorga 1937:100–101).

O componentă vitală a sistemului rutier medieval era reprezentată de către zonele de trecere a apelor, pentru care cele mai evidente amenajări sunt podurile (fig. 1). În nordul Transilvaniei marea lor majoritate a fost identificată pe baza toponimelor.

Din analiza registrelor de cheltuieli ale administrației sibiene materialul de construcție cu cea mai largă întrebuințare era lemnul. Pentru poduri din piatră, cu excepția celor din preajma centrelor urbane și ale cetăților, s-au înregistrat doar reparații, motiv pentru care s-a pledat în principal pentru originea lor romană (Băldescu 2012:28).

Se cunoaște funcționarea a patru asemenea construcții în perioada medievală, dintre care trei se regăseau pe traseul fostelor drumuri romane. Este vorba, în primul rând, despre podul de la Marga (*„pontem in via Vaskapu versus Karansebes"*), identificat cu *Pons Augusti*, care ar fi dat și numele așezării antice (Rusu 1996:249–253). Acesta dispune de atestări repetate (în secolul al XV-lea, mai apoi în secolul al XVII-lea), dat fiind faptul că el a constituit o sursă de venit a familiei Cândea de Râu de Mori, care se și ocupa de păstrarea sa în stare de funcționare. La aceasta se adaugă, de la jumătatea secolului al XV-lea, și contribuția cămării de la Ocna Sibiului, deoarece podul reprezenta un element vital al drumului pe care era tranzitată sarea extrasă până în zona bănățeană. Podul de pe drumul care lega Sibiul de Ocna Sibiului a fost consemnat ca *pons lapideum* în 1507 și pentru el fiind vorba doar de reparații (Băldescu 2012:28). O mențiune de la jumătatea secolului al XIV-lea (1349) plasa un pod în aceeași zonă, pe „drumul țării" (*Landtstrass*), fără a specifica însă materialul din care era construit (Ub III: 309–310). Un al treilea pod din piatră e atestat la Oiejdea, în anul 1307 (CDTrans II: 56–57), punct în care,

cu nici un deceniu mai devreme, fusese pomenit drumul de piatră roman. O situație interesantă se întâlnește în cazul unui pod din piatră (*„lapidum pontem vulgo Keohyd vocatum"*) situat peste un pârâu lângă Bucerdea Vinoasă. Chiar dacă mențiunea se datează târziu, mai exact în 1590 (ErdJkv: 283–284), ea doar atestă o construcție aflată deja în funcțiune și ar putea constitui un indiciu pentru edificarea de poduri din piatră în Transilvania medievală.

Primele dovezi referitoare la funcționarea unor poduri în nordul Transilvaniei parvin din documente care amintesc puncte vamale, în dreptul unor localități ale căror denumiri au înglobat și termenul maghiar pentru pod: *Gerlahida, Bonchyda* (CDTrans I: 282–283), *Apathyda* (CDTrans I: 311–312), *Hydveg* (Măieriște) (DRH C X: 84–88). Dintre cele patru, doar în cazul Bonțidei există o confirmare târzie a existenței podului – este vorba despre o reparație din anul 1607 (Wolf 1995:123), în vreme ce pentru Măieriște cercetarea beneficiază în teren de o dovadă toponimică a existenței unui „pod al vămii" înregistrată de *Planurile Directoare de Tragere.* Un ultim toponim care sugerează funcționarea unui pod medieval este cel al așezării de la Hida (*Hydalmas*) (Suciu 1968:289), situată pe cursul Almașului. În cazul așa-numitului *pons longus* de la Sântioana, toponimul de aici era mai degrabă asociat unei zone cu umiditate ridicată a solului și nu funcționării unui pod, având în vedere că în arealul respectiv documentul care îl amintește localizează un lac ori o mlaștină (CDTrans III: 149–150).

Un pod cu o importanță vitală pentru transportul sării de la Dej înspre Câmpia Panonică a fost cel de la Var, situat în cotul Someșului unit. Chiar dacă vama percepută a fost documentată mai de timpuriu, prima mențiune clară a construcției se datează în anul 1496, pentru ca, după aproximativ un deceniu, să fie asociat documentar vămii de acolo (KmJkv II: 246).

Amenajări de poduri, probabil mai reduse ca dimensiuni și, implicit, eforturi constructive se cunosc peste unele ape curgătoare minore ale zonei fie în localități – Archid (DRH C XV: 8–12), Beclean (KmJkv II: 430), Pruniș (KmJkv II: 467–468), fie în afara acestora – între Feleacu și Cluj (Prodan 1968:738), între Cluj-Mănăștur și Florești (ZsOkl VI: 357) sau la Meseșenii de Jos (KmJkv II: 469).

Două puncte importante nord-transilvănene, în care se practica construcția și întreținerea podurilor de peste cursurile de ape ori șanțurile de apărare, au fost cele două centre economice săsești, Clujul și Bistrița. În ambele cazuri planurile realizate în perioada modernă, indică funcționarea podurilor, care este confirmată și prin registrele contabile păstrate din secolul al XVI-lea și chiar mai de timpuriu în cazul Clujului. În centrul urban de pe Someș una din străzi (azi str. Regele Ferdinand) purta deja în 1362 numele de *plateea pontis* (DRH C XII: 71–72) și se sfârșea la incinta orașului, unde se găsea *Porta Pontis.* În acel punct un pod funcționa peste Canalul Morii, dar, cel mai probabil, un al doilea exista și peste cursul propriu-zis al Someșului. O corelare între cercetările de epocă romană și cele de epocă medievală susține această ipoteză deoarece topograful Dorin Ursuț a ajuns la concluzii similare în ce privește amplasarea podului roman peste Someș (Ursuț 2007:385–389). Un al doilea pod cunoscut tot pe baza surselor arhivistice a fost amintit relativ târziu, dar el nu apare pe planurile de secol XVIII. Este vorba despre podul din *Thorda ucza,* pentru reparația căruia fierarul Andrea Kowach a furnizat o cantitate de cuie pe cheltuiala primăriei (Goldenberg 1959). Podurile Bistriței au fost amintite tot cu ocazia unor lucrări de întreținere: *pontem superiorem Crenfeldt/Crenwaldt* în 1487, 1505, 1518 (Dahinten 1988:359, 360), *pontem hungaricalis portae* în 1518, 1521 (Dahinten 1988:359, 360),

iar, potrivit materialului prevăzut pentru reparații, ambele erau construite din lemn, cu posibilități de încadrare în categoria podurilor ridicătoare.

Nu întâmplător, punctele care constituiau sistemul vamal asociat drumurilor erau amplasate în zone de trecere a apelor sau dificil de parcurs. Toate au apărut sub motivația pazei și întreținerii drumurilor, deoarece problemele legate de ele erau numeroase, avarierile putându-se produce atât ca urmare a acțiunii factorilor naturali cât și a celor umani. Prin urmare, reparațiile sunt în mod deosebit înregistrate în situații de extremă necesitate, urmând unor distrugeri determinate de factori naturali sau prin acțiune umană. Apele umflate ale Someșului au distrus podul de la Var pentru că el nu mai fusese întreținut în cursul anilor dinaintea inundațiilor. Situația a fost generată prin neachitarea sumelor necesare întreținerii de către cămara sării de la Dej, direct responsabilă pentru suportarea costurilor (Kiss 2011:319–320). În zona centrală a voievodatului a fost înregistrată o situație în care sătenii din Curciu și Băgaciu, în 1366, au avariat podul din zona Daneșului, de peste Târnavă (Ub III: p. 47–49). Neglijența față de menținerea în stare de funcționare a unei asemenea amenajări și efectele timpului supra sa sunt amintite în anul 1393 într-un document referitor la podul din dreptul Cârței secuiești (SzOkl I: p. 100–101).

Multe dintre aspectele materiale ale drumurilor deduse din analiza surselor scrise pot fi recuperate pe baza cercetărilor de teren și, cu ajutorul toponimiei medievale și moderne, fiind totodată pasibile de a fi identificate pe documente cartografice vechi. Se impune un grad ridicat de precauție datorită faptului că atât sursele arhivistice, cât și cele arheologice aduc date cu referire la segmente reduse ale culoarelor de circulație (cele mai bune identificări în teren realizându-se în zone retrase, în apropierea siturilor medievale izolate, unde intervențiile antropice ulterioare au fost minime). Este deci necesară o analiză în special la nivel micro-zonal, prin corelarea cu formele de habitat cărora li se asociază și o completare a datelor cu ajutorul cartografiei istorice. Dacă relevanța hărților editate până în secolul al XVII-lea este scăzută sub aspectul acurateței datelor furnizate, trebuie subliniat faptul că o serie de realități medievale se regăsesc pe cartările militare habsburgice ale teritoriului, inclusiv la capitolul perpetuării toponimiei.

Sub aspect constructiv, cele mai evidente sectoare de drumuri pot fi reperate în teren în preajma fortificațiilor, de regulă amplasate, mulțumită specificului geografic al regiuni, pe înălțimi, făcând necesară amenajarea unor căi de acces.

Printre acestea am remarcat ponderea crescută a amenajărilor de drumuri simple rezultate prin excavarea superficială a pantelor deluroase. Câteva asemenea exemple se regăsesc lângă fortificații din nordul voievodatului, precum cele de la Almașu, Bologa, Pinticu (fig. 2), Ardan sau Dăbâca.

Un drum cu origini medievale, actualmente folosit pentru accesul la loturi agricole, este cel de la Unguraș (fig. 3). Cu toate că întregul traseu al drumului care urcă din preajma bisericii până la cetate are origini medievale, precizări despre o datare mai precisă, care să fie aplicată inclusiv formei în care s-a păstrat, se pot face doar pentru segmentul său final care urcă pe flanc mamelonul dealului pe care se găsește situl. Încadrarea cronologică se poate realiza cu o precizie mai mare, deoarece, datorită informațiilor documentare mai precise, este cunoscută data la care fortificația și-a încetat funcționarea. Dacă în 1291 complexul era deja activ, finalul

a survenit brusc la 1539, când a fost demolat, iar piatra sa utilizată ca material de construcție pentru castelul de la Gherla (Rusu 2005:541; Țiplic 2006:246).

O categorie ceva mai spectaculoasă de drumuri (și deloc reprezentată în sursele scrise) sunt cele adâncite (sau în debleu), caracteristică rezultată în cele mai multe cazuri în urma utilizării intense și a eroziunilor provocate de apă. Un asemenea caz există la Dumitra (fig. 4), cu posibilitate de stabilire a limitei cronologice inferioare în jurul anului 1488, data de construcție a turnului înspre care ducea (Fabini 1999:289). Drumul de legătură dintre Măcicașu și Deușu, numit *Wagaaswuth* – „drumul tăieturii" (Csánki 1913:375), prezintă porțiuni adâncite. În același mod a fost reprezentat și pe o foaie de hartă a cartării militare habsburgice din secolul al XIX-lea (fig. 5). Această caracteristică fizică probabil că i-a conferit și apelativul special, facilitând, alături de indicația topografică relevantă din documentul medieval, identificarea sa pe teren.

Reprezentative sunt câteva dintre drumurile cetăților. De accese în debleu, uneori cu mai multe variante și cazuri evidente de substituiri ale tronsoanelor rutiere, au beneficiat fortificațiile de la Anieș (cetatea Rodnei) (fig. 6), parțial Bologa (în nordul Transilvaniei), Saschiz sau Râșnov (în sudul voievodatului). Poziționarea unora dintre ele indică faptul că au existat cel puțin lucrări minime de amenajare, ori întreținere, pentru nivelarea suprafeței. La Râșnov eforturile constructive sunt evidente, dat fiind faptul că cele mai multe dintre segmentele care compun micro-rețeaua de acolo au fost săpate în stânca geologică (Toda 2012) (fig. 7).

Multe dintre aceste drumuri, ori segmente ale lor, au rămas în folosință pe întreaga perioadă a utilizării fortificației și chiar până în ziua de astăzi, ceea ce ridică unele probleme cu privire la datarea lor (ori mai degrabă a formei și traiectoriei păstrate). Perpetuarea traseului din cele mai vechi perioade poate fi dovedită prin apelul la documente cartografice moderne sau la datele istorice și arheologice ale fiecărui sit în parte. Precisa lor direcționare înspre monumente în general, și porțile acestora în special, reprezintă argumentul cel mai bun pentru datare (vezi situațiile de la Bologa și Dăbâca) (fig. 8). Acest specific, alături de înregistrările cartografice ale epocii moderne, indică crearea și utilizarea lor într-o perioadă care a precedat abandonarea fortificațiilor. În cazuri speciale, absența unor sectoare de pe hărțile moderne sau din prima jumătate a secolului XX (la scară mică), indică tocmai vechimea lor mai mare și inutilitatea reprezentării lor într-un moment în care deja nu mai erau în folosință.

Un capitol aparte al tematicii drumurilor amenajate și întreținute se referă la cele pavate, cu piatră și lemn ori alte materiale organice (fig. 9). Discutarea lor este destul de problematică, deoarece, cu excepția unor mențiuni documentare disparate și a unor situații arheologice, de multe ori ambigue, nu s-au păstrat date clare ale utilizării de asemenea drumuri, pentru care să se poată deduce o origine medievală certă.

Există totuși, în mediul științific din România, convingerea că drumuri din piatră nu au fost construite în zonă și că toate mențiunile de *via lapidea* sunt de fapt înregistrări ale reutilizării drumurilor romane. Situația nu reprezintă ceva neobișnuit pentru comunitățile medievale. Spre deosebire de sistemul de drumuri romane, cel medieval este unul mult mai dinamic, rutele deseori urmărind în teren mai multe variante. În caz de inundații ori condiții dificile de trafic, un drum neamenajat putea fi deviat mult mai ușor, astfel ocolindu-se zona problematică. Acest lucru ar putea explica numărul mic al mențiunilor referitoare la drumuri pavate. Însă, în lipsa unor date concrete nu se poate susține ideea utilizării extensive a drumurilor

romane, ci mai degrabă a unor segmente. Consemnări ale traseelor pietruite situate în afara localităților sunt cunoscute la Gârbova de Jos (CDTrans I: 258), Oiejdea (CDTrans I: 339), Aiud (Szilágyi 2012:137), Șelimbăr (Teutsch–Firnhaber 1857:548), Galda de Jos (DIR. C IV: 238), Mărtinești (Szilágyi 2012:137), Aciliu–Apoldu de Sus (Ub II: 481–483), Cuci (ZsOkl II/2:351), pentru nordul Transilvaniei dispunând doar de o mențiune târzie a unei *via lapidosa* în hotarul Suceagului (KmJkv II: 710).

Nu există înregistrări documentare privind construcția unor drumuri din piatră în afara localităților și nu se specifică materialul utilizat la repararea lor. Dacă într-adevăr se investea serios în materiale, registrele de cheltuieli ale orașelor ar fi reținut valorile respective. În cazul unor cetăți s-au identificat amenajări de căi de acces pietruite, însă ele erau oarecum superficiale și acopereau distanțe scurte (Cisnădie, Sadu, Lotrioara, Turnul Spart și Morești) (Nägler–Beșliu Munteanu 2003:389, 392, 405; Rusu 2005:178–179; László–Péntek–Lenkey 2011:295).

Informații încadrabile la finalul evului mediu documentează porțiuni pavate ale tramelor stradale de la Cluj și Bistrița. Dacă datele de natură arheologice sunt lacunare, prin gradul de documentare și publicare, sursele scrise sunt mai generoase, relevând faptul că la Bistrița, în 1403, strada care parcurgea distanța dintre piață și biserica Sfintei Fecioare era pietruită (Ub III: 296–297). Tot acolo, registrele de cheltuieli ale orașului înregistrează suma dată locuitorilor din strada *Crotten/Krotten* („strada ierburilor/ierboasă") pentru pavarea ei (Dahinten 1988:451). Se știe astfel că, în prealabil, a fost utilizat lutul pentru nivelarea terenului și pentru crearea unui pat de fixare a pietrei de pavaj. O precizare ambiguă de la 1531 se poate interpreta ca o acțiune de pavare a unei străzi de la Cluj. În testamentul lui Kerekes Kristof se stipulează că soția sa Katalin trebuie să ducă piatră în valoare de 50 de denari în strada lor (*„iuxta visum vicinorum suorum lapides ad plateam duci faciantur pro denariis quinquaginta"*) (KmJkv II: 482–483).

Puțini cercetători au sesizat mențiunile documentare referitoare la drumurile podite. Consemnări apar în relatările călătorilor străini (Pierre Lescalopier, Ioan Óvary), pentru ruta dintre Codlea și Făgăraș, folosindu-se termenul de *pontibus strata,* iar drumul descris ca podit cu trunchiuri de copac groase (Holban 1970:432). Se pare că astfel de tratări speciale existau și în zona Pietrei Craiului, unde traseul era întreținut de locuitorii din Râșnov sau pe „drumul Prahovei", un afluent al Timișului purtând numele de *Hidlás völgye,* adică „Valea cu bârne/poduri" (Bogdan 1905:227–228). Utilizarea tehnicii pentru amenajarea tramelor stradale ar putea fi atestată toponimic pentru așezarea de la Bistrița în 1467 (*plateea cerdonum*) (Berger 1986:61), 1505 (Dahinten 1988:359) și 1533 (*Holzgasse*) (Berger 1986:339). Material mai puțin rezistent a fost întrebuințat pentru repararea drumului care lega Sibiul de Ocna Sibiului, însă nu se poate spune cu siguranță dacă a fost vorba despre o podire efectivă (QGSiebRech: 476). Aceste tipuri de canale rutiere aveau un scop evident, acela de a înlesni traficul în timp de climă nefavorabilă ori în fața unor obstacole naturale, cum ar fi umiditatea ridicată a solului sau înălțimile care trebuiau escaladate. Astfel, ele funcționau pe distanțe scurte, exclusiv în zone problematice sau în interiorul așezărilor, unde traficul era mai intens, la fel și nevoia de confort.

Exceptând utilitatea documentelor medievale în clasificarea canalelor de circulație în funcție de caracteristicile lor fizice, este evident faptul că o corelare a tuturor categoriilor de surse disponibile este necesară pentru o reconstituire coerentă la scară mare, deci la nivel microzonal, a configurației rețelei rutiere ca parte a sistemului de așezări. Din acest punct de vedere cercetarea este una retrogresivă, pornindu-se de la reperarea și cartarea urmelor din teren,

utilizarea cartografiei moderne și a toponimiei, în vederea înlăturării succesive a elementelor mai noi, pentru ca în final să se restituie o încadrare cronologică validă pe baza surselor scrise și a datelor cu caracter arheologic (Toda 2012).

Prin urmare, analiza surselor scrise poate reprezenta un bun punct de plecare în studierea drumurilor ca elemente ale peisajului și ale geografiei istorice, însă aprofundarea subiectului se poate realiza doar pe baza unor metode de studiu interdisciplinare, integrând datele arheologice, ale cartografiei istorice și ale toponimiei, precum și apelând la cartografia digitală și instrumentele de lucru puse la dispoziție de către aceasta.

Referințe bibliografice

Ediții de documente

ErdJkv BOGDÁNDI, Zsolt–GÁLFI, Emöke (eds.) 2006: *Az erdélyi káptalan jegyzőkönyvei 1222–1599,* Kolozsvár, Az Erdélyi Múzeum-Egyesület Kiadása.

BERGER, Albert (ed.) 1986: *Urkunden Regesten aus dem Archiv der Stadt Bistritz in Siebenbürgen,* I-II, (1203–1570), Köln – Wien, Böhlau Verlag.

BOGDAN, Ion (ed.) 1905: *Documente privitoare la relațiile Țării Românești cu Brașovul și cu Țara Ungurească în sec. XV și XVI,* I (1413–1508), București.

CDTrans JAKÓ Zsigmond – HEGYI Géza –W. KOVÁCS András (eds.) 1997–2008: *Codex diplomaticus Transsylvaniae. Diplomata, epistolae et alia instrumenta litteraria res Transsylvanas illustrantia. Erdélyi okmánytár. Oklevelek, levelek és más írásos emlékek Erdély történetéhez,* I (1023–1300), II. (1301–1339), III. (1340–1359), Budapest, A Magyar Országos Levéltár.

DIR. C ROLLER, Mihail (ed.) 1955: *Documente privind istoria României. Seria C. Transilvania. Veacul XIV,* IV (1341–1350), București, Editura Academiei Române.

DRH. CBELU, Sabin – DANI, Ioan – RĂDUȚIU, Aurel – PERVAIN, Viorica – GÜNDISCH, Konrad G. – WOLF, Marionela – ANDEA, Susana – GROSS, Lidia – DINCĂ, Adinel (eds.) 1977, 1985, 2006: *Documenta Romaniae Historica. Seria C. Transilvania,* X (1351–1355), XII (1361–1365), XV (1376–1380), București, Editura Academiei Române.

HOLBAN, Maria (ed.) 1968, 1970: *Călători străini despre Țările Române,* vol. I-II, București, Editura Academiei Române.

KmJkv JAKÓ, Zsigmond (ed.) 1990: *A kolozsmonostori konvent jegyzőkönyvei (1289–1556),* II (1485–1556), Budapest, Akadémiai Kiadó.

ZsOkl MÁLYUSZ, Elemér – BORSA, Ivan (eds.) 1958, 1999: *Zsigmondkori oklevéltár,* I-II/2 (1407–1410), VI (1417–1418), Budapest, A Magyar Országos Levéltár.

Popa – Lisseanu, Gh. (ed.) 1935: *Izvoarele Istoriei Românilor,* V, *Rogerius, Carmen miserabile/Cântecul de jale,* București, Tiparul Bucovina.

SzOkl SZÁBO, Károly (ed.) 1872: *Székely oklevéltár,* I (1211–1519), Kolozsvár – Budapest, Magyar Történelmi Társulat.

TEUTSCH, Georg D., FIRNHABER, Friedrich (eds.) 1857: *Urkundenbuch zur Geschichte Siebenbürgens,* I, Wien, Der Kaiserlich-Königlichen Hof und Staatsdruckerei.

TOCILESCU, Grigore G. (ed.) 1931:*534 documente slavo-române din Țara Românească și Moldova privitoare la legăturile cu Ardealul (1346–1603),* București, Cartea Românească.

UbZIEMMERMANN, Franz – WERNER, Carl – MÜLLER, Georg – GÜNDISCH, Gustav – GÜNDISCH, Herta – NUSSBÄCHER, Gernot – GÜNDISCH, Konrad G. (eds.) 1897, 1902, 1981: *Urkundenbuch zur Geschichte der Deutschen in Siebenbürgen,* II (1342–1390), III (1391–1415), VII (1458–1473), Hermannstadt-București, Ausschuss des Vereins für siebenbürgische Landeskunde – Editura Academiei Române.

QGSiebRech *** 1880: *Quellen zur Geschichte Siebenbürgens aus Saechsischen Archiven,* I, *Rechnungen aus dem Archiv der Stadt Hermannstadt und der Sächsischen Nation 1380–1516,* Hermannstadt.

Literatura de specialitate

BĂLDESCU, Irina 2012: *Transilvania medievală. Topografie și norme juridice ale cetăților Sibiu, Bistrița, Brașov, Cluj,* București, Editura Simetria.

CSÁNKI, Dezső (ed.) 1913: *Magyarország történelmi földrajza a Hunyadiak korában,* V, Budapest, A Magyar Tudományos Akadémia.

DAHINTEN, Otto 1988: *Geschichte der Stadt Bistriz in Siebenbürgen,* Köln – Wien, Böhlau Verlag.

FABINI, Hermann 1999: *Atlas der siebenbürgisch-sächsischen Kirchenburgen und Dorfkirchen,* I, Hermannstadt, Monumenta Verlag.

GOLDENBERG, Samuil 1959: *Clujul în secolul al XVI-lea,* București, Editura Academiei Române.

IORGA, Nicolae 1937: *Istoria comerțului românesc. Epoca Veche,* București, Tiparul Românesc.

KISS, Andrea 2011: *Floods And Long-Term Water-Level Changes in Medieval Hungary,* Teză de Doctorat, Central European University, Budapest.

LÁSZLÓ, Keve – PÉNTEK, András – LENKEY, László 2011: *The Medieval Fort at Moreşti on Geophysical Survey and Former Archaeological Excavations,* în *Marisia,* XXXI, p. 291–298.

NÄGLER, Thomas – BEȘLIU MUNTEANU, Petre 2003: *Repertoriul fortificațiilor medievale din piatră aflate în partea central sudică a Transilvaniei,* în Daniela Marcu-Istrate, Anghel Istrate, Corneliu Gaiu (coord.), *In memoriam Radu Popa. Temeiuri ale civilizației românești în context european,* Cluj-Napoca, Editura Accent, p. 387–405.

PRODAN, David 1968: *Iobăgia în Transilvania în secolul XVI,* II, București, Editura Academiei Române.

RĂDVAN, Laurențiu 2010: *At Europe's Borders. Medieval Towns in the Romanian Principalities,* Leiden-Boston, Brill.

RUSU, Adrian A. 1996: *Pons Augusti nel Medioevo,* în. Marius Porumb (coord.), *Omaggio a Dinu Adameșteanu,* Cluj-Napoca, Editura Clusium, p. 249–253.

RUSU, Adrian A. 2005: *Castelarea carpatică. Fortificații și cetăți din Transilvania și teritoriile învecinate (sec. XIII–XIV),* Cluj-Napoca, Editura Mega.

SUCIU, Coriolan 1968: *Dicționar istoric al localităților din Transilvania,* I, București, Editura Academiei Române.

SZILÁGYI, Magdolna 2012: *Árpád period communication networks: Road systems in western Transdanubia,* Teză de Doctorat, Central European University, Budapest.

TODA, Oana 2012: *Reconstructing historical landscapes: The road network of Râșnov castle,* în *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica,* 16/1, p. 141–162.

ȚIPLIC, Ioan Marian 2006: *Organizarea defensivă a Transilvaniei în evul mediu (secolele X–XIV),* București, Editura Militară.

URSUȚ, Dorin 2007: *Podul roman de pe valea Someșului la Cluj-Napoca – Ipoteze,* în Sorin Nemeti, Florin Fodorean, Eduard Nemeth, Sorin Cociș, Irina Nemeti, Mariana Pîslaru (coord.), *Dacia Felix. Studia Michaeli Bărbulescu oblata,* Cluj-Napoca, Editura Tribuna, p. 385–389.

WOLF, Rudolf 1995: *Comerțul cu sare al Transilvaniei în secolele XVI–XVII,* în *Acta Musei Napocensis,* 32, 2, p. 109–130.

Lista figurilor:

Figura 1. Poduri medievale din Transilvania.

Figura 2. Drumul de acces înspre fortificația de la Pinticu (BN).

Figura 3. Drumul de acces înspre fortificația de la Unguraș (CJ).

Figura 4. Drumul în debleu din vatra localității Dumitra (BN).

Figura 5. „Drumul tăieturii" dintre Deușu și Măcicașu (CJ) reprezentat pe *A doua cartare militară a Imperiului habsburgic.*
Figura 6. Segment în debleu al drumului de acces înspre cetatea Rodnei (Anieș, BN).
Figura 7. Segment al unuia din drumurile săpate în stâncă ale cetății Râșnovului (BV).
Figura 8. Traseul drumului de acces înspre cetatea de la Bologa (CJ).
Figura 9. Drumuri medievale pavate din Transilvania.

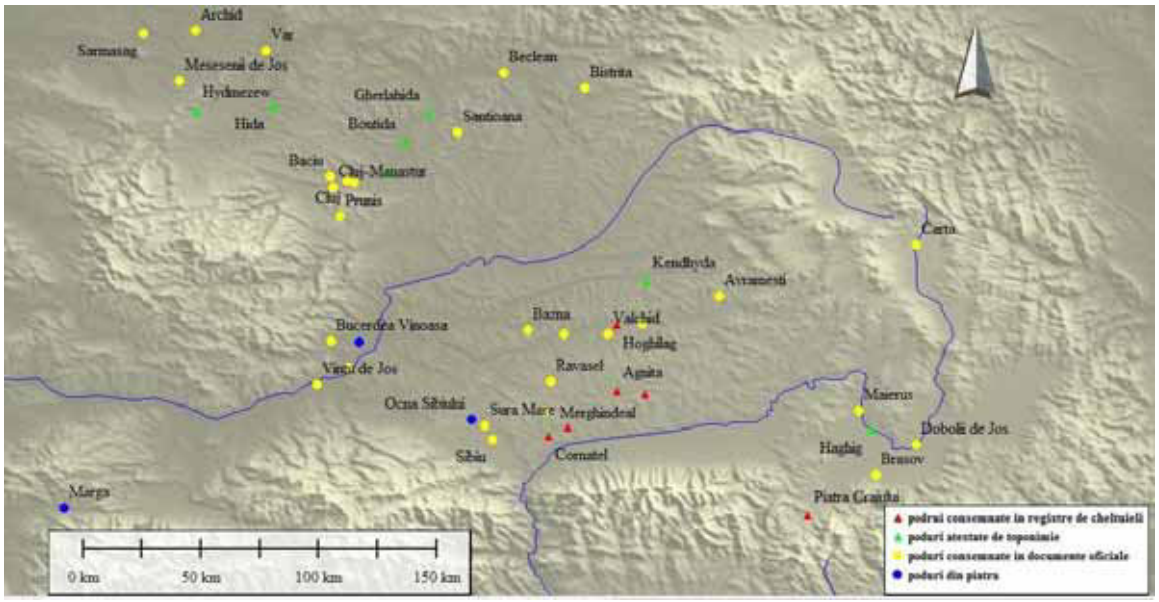


Fig. 1

Fig. 2

Fig. 3

Fig. 4

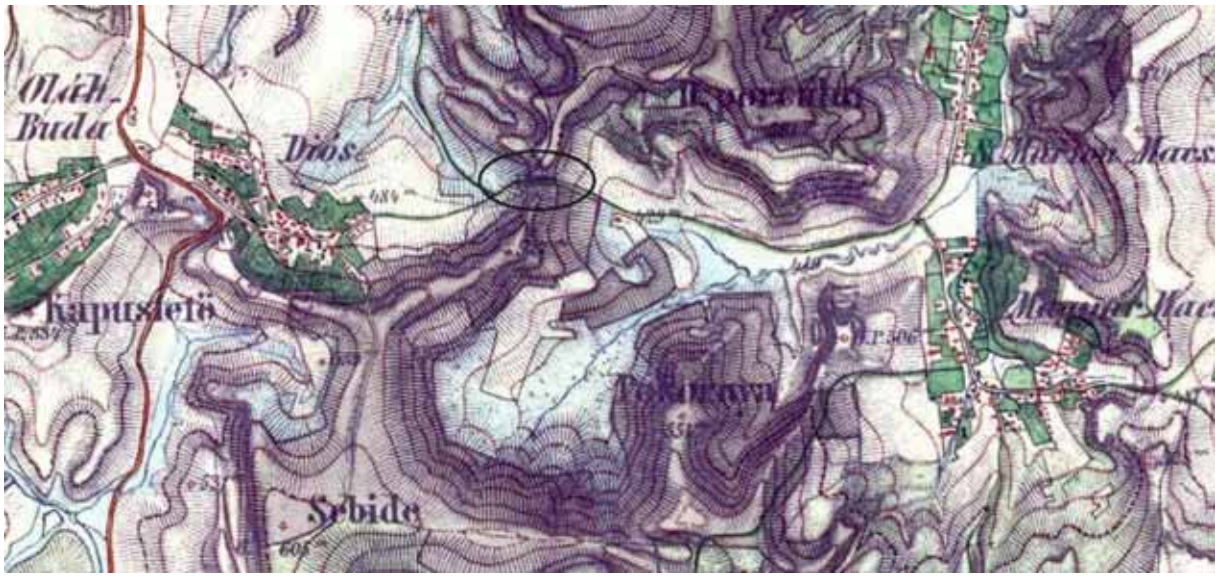


Fig. 5

Fig. 6

Fig. 7

Image © 2013 DigitalGlobe
72 m

Fig. 8

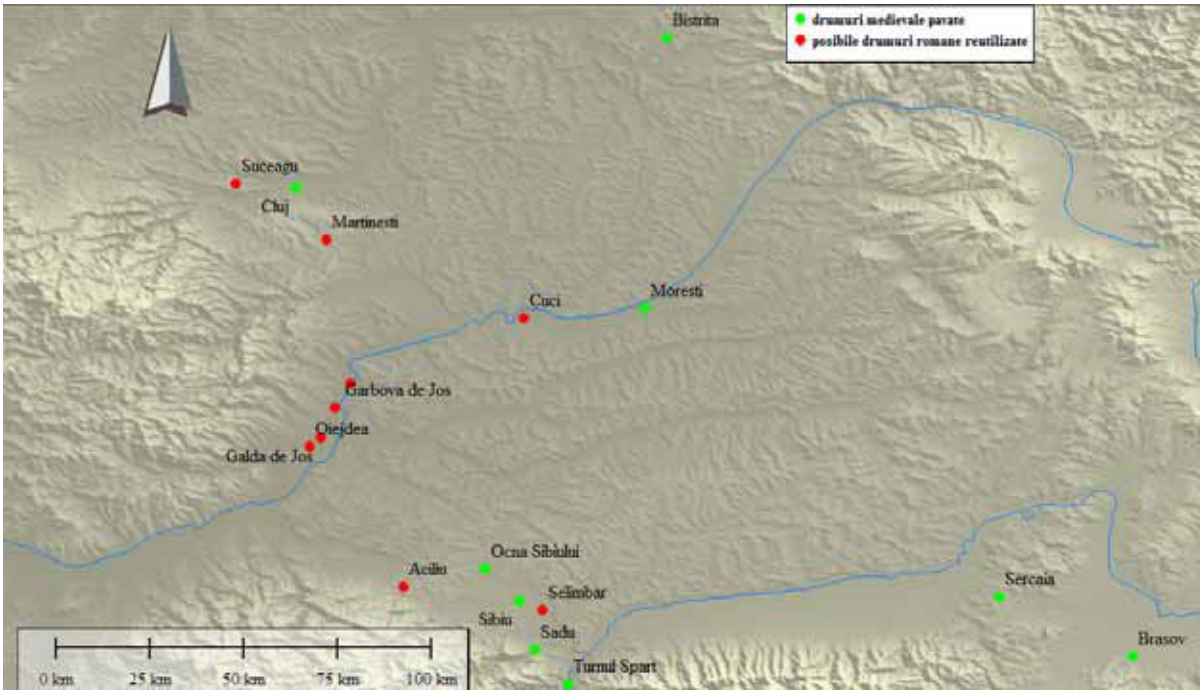

drumuri medievale pavate
posibile drumuri romane reutilizate
Bistrita
Suceagu
Cluj
Martinesti
Cuci
Moresti
Garbova de Jos
Oiejdea
Galda de Jos
Ocna Sibiului
Aciliu
Selimbar
Sibiu
Sadu
Turnul Spart
Sercaia
Brasov
0 km
25 km
50 km
75 km
100 km

Fig. 9

Pelerinajul la sfintele icoane – devoțiune și cercetare istorică[1]

Cosmina-Maria Gînța
Drd., Universitatea „Babeș-Bolyai", Cluj-Napoca

Abstract
Aparițiile mariane s-au concretizat sub diverse manifestări ce au variat de la un spațiu geografico-confesional, la altul. De la viziune, la icoana care lăcrimează, de la apariție vizibilă, la portret reprodus după canoanele bisericii, imaginea Fecioarei Maria a fost și este un simbol al marilor pelerinaje efectuate atât în spațiul românesc, cât și în spațiul european.

Despre aceste fenomene s-au scris și s-a publicat numeroase studii și lucrări de specialitate. Interesul asupra acestui fenomen fiind unul constant și intens, determinând numeroase motivații în efectuarea unui pelerinaj, cu scopul săvârșirii unui act de pietate mariană. Nivelul cercetărilor contemporane în ceea ce privește devoțiunea sfintelor icoane se axează pe pelerinajele ce constituie cea mai populară formă de manifestare a reigiozității.

Provocarile istoricului contemporan ce studiază acest fenomen al religiosului devin mai accesibile datorită faptului că interdisciplinaritatea și amplificarea studiilor mentalităților s-au înmulțit în prezent, astfel încât cercetarea oferă răspunsuri mai complexe.

Cuvinte cheie: pelerinaj, icoană, devoțiune, artă, istorie

Din punct de vedere istoric, fenomenul pelerinajului poate fi catalogat drept un obicei al comunităților umane, cu mult anterior redactării Bibliei. El reprezintă o călătorie a credincioșilor spre un loc consacrat printr-o manifestare vizibilă, uneori palpabilă, a unei divinități, sau prin activitatea deosebită, a unui maestru religios. Chiar dacă fiecare religie și cult religios în parte, prezintă diferențe importante în ce privește timpul, modalitatea de practicare și semnificația pelerinajului, ideea principală ce determină acest fenomen este comună. Ea scoate în evidență necesitatea umană de a vizita și vizualiza locuri considerate ca fiind „locuite" de divinitate sub diverse forme, locuri în care se regăsesc obiecte sacre ale unor fondatori de religii, locuri ce adăpostesc relicve ale sfinților și martirilor sau chiar unele locuri legate de evenimente particulare. Fundamentul cultural și istoric al pelerinajului creștin, prezent în istoria bisericească, începând cu primele veacuri ale creștinismului, îl constituie simpla vizită la Ierusalim și la alte locuri sfinte, întreprinsă de evrei și creștini. Astfel că primii creștini merg în pelerinaje la locurile sfinte, mai ales la mormântul Domnului, la ale apostolilor și martirilor, adică în partea orientală și în special la Ierusalim.

Se poate afirma de astfel că actul pelerinajului ține „și de cer și de pământ". Pelerinajul este o poartă deschisă spre o cale de acces, rară și diferită spre divinitate, care permite întâlnirea, cu forțe supranaturale sau cu realități sacre în anumite spații geografice consacrate. Aceste spații geografice înzestrate cu proprietăți mistico-religioase există și s-au format la nivelul mentalului, ajutate fiind de anumite repere vizuale. Se pot trasa numeroase hărți ale acestor

[1] Această lucrare a fost posibilă prin sprijinul financiar oferit de Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/140863, cu titlul „Cercetători competitivi pe plan european în domeniul științelor umaniste și socio-economice. Rețea de cercetare multiregională (CCPE)".

zone, încă din Antichitate[2]. Existența unor astfel de locuri a determinat apariția și dezvoltarea pelerinajelor, gesturi de adorație religioasă, soldate cu semnificative urmării din punct de vedere al dinamicii și a mobilității populației, din punct de vedere economic, social, cultural și mai ales din punctul de vedere al răspândirii și promovării unei religii sau credințe. Studierea acestui fenomen, implică deci, accesarea unui volum semnificativ de informație, dintr-un spectru larg de științe, din care artele vizuale nu pot lipsi. Studiul fenomenului pelerinajului, face adesea apel la interdisciplinaritate și pentru înțelegerea lui e necesară realizarea unei hărți a fenomenului și a sentimentelor devoționale. Restituirea unor trasee și descoperirea unor motivații ce determină pelerinul să plece spre un anumit loc, constituie un punct semnificativ de înțelegere a ideilor, deciziilor și sacrificiilor la care se supune pelerinul[3].

În consecință, în scopurile ce determină fenomenul pelerinajului se întrunesc și conviețuiesc motive de natură diversă, de la cele religioase și culturale și până la cele spirituale, motive culturale, psihologice, sociologice, topografice și economice, care reușesc să mențină fenomenul mereu viu, într-o evoluție constantă.

Motivele principale pentru care erau și sunt întreprinse aceste călătorii, sunt două: a vizita aceste locuri și a se ruga acolo unde s-a concretizat prezența unei divinități. Acestor două motivații se mai adaugă altele ce variază în funcție de individ, de perioada istorică în care se produc și de modul în care biserica a acceptat sau nu acest gen de manifestare a religiozității.

Pelerinul vizitează locurile impregnate cu prezența divinității, pentru a-și hrăni nu numai ochii sufletului, ci și vederea. El vede, admiră, iar frumusețile pe care le vede îl apropie de Dumnezeu. Pietatea pelerinilor devine tot mai mult vizuală, adesea nevoia de a vedea moaștele sau locurile alese, înlocuiește nevoia de a le atinge. Pentru un creștin autentic, posibilitatea de a ajunge să atingă un loc sfânt sau moaștele unui sfânt în care și prin care s-a arătat prezenta sfințitoare a lui Dumnezeu reprezintă un mod deosebit de intens, prin care poate să-și exercite credința și iubirea sa pentru Dumnezeu. E un mod prin care poate vizualiza, atinge și trăi, locurile unde s-a arătat în lume iubirea și lucrarea minunată a lui Dumnezeu pentru oameni și prin oameni[4].

Nașterea și difuzarea pelerinajului a cunoscut o evoluție pozitivă și tinde să devină un fenomen și un obicei creștin acceptat de canoane, odată cu modificarea condițiilor istorice și cu precădere imediat după ce se afirmă pacea Bisericii. La începutul Evului Mediu s-a introdus obiceiul de a cerceta locurile mariane și acest fenomen s-a combinat direct cu alte aspecte specifice creștinismului, cum ar fi cultul sfinților și monahismul.

Pelerinajele sunt întâlnite și practicate și de către creștinii din spațiul românesc, atât de către cei de confesiune ortodoxă cât și de cei de confesiune catolică sau greco-catolică. În cadrul Bisericii Greco-Catolice din România pelerinajele întotdeauna au fost printre cele mai des întâlnite manifestări ale simțului religios. Locurile de pelerinaj greco-catolice românesti cele mai cercetate până în 1948 și după 1991, erau și sunt mănăstirile: Nicula (Cluj); Bixad (Sighet), Căr-

---

[2] Consiliul Pontifical pentru Pastorala Migranților și Itineranților, doc. *Il Pellegrinaggio nel Grande Giubileo del 2000,* 25 apr. 1998, nr. 24.

[3] Papa Ioan Paul al II-lea, Bula de declarare a marelui jubileu al anului 2000 „Incarnationis mysterium", 29 nov.1998, n. 7, (EV 17, n. 1694).

[4] http://www.crestinortodox.ro/sfaturi-duhovnicesti/pelerinajul-intelesul-folosul-pelerinajului-68447.html

bunari (Blaj), Moisei (Maramures), Prislop (Hunedoara), Drăgesti (Bihor), Strâmb (Somes), Sisesti (Maramures), Plosca si Racovița (diec. Lugojului) etc., pelerinajele de Sântă-Mărie-Mare (15 august) fiind cele mai iubite[5].

Pelerinajele închinate Fecioarei Maria reprezintă cea mai populară formă de devoțiune acordată Mariei, deoarece în credința și în mentalul popular colectiv, ea nu e considerată un personaj din trecut, ci o prezență vie, activă în viața creștinilor, care ascultă rugăciunile celor aflați în nevoi și intervine adesea, în mod vizibil în viața lor. Cinstirea deosebită pe care Biserica Ortodoxă și cea Catolică – o acordă Fecioarei Maria se bazează pe elementele mariologiei creștine. Pelerinajele ce au un caracter preponderent marian s-au înmulțit în ultimele secole, pe de-o parte datorită unei înțelegeri mai profunde a rolului Mariei în actul mântuirii și pe de altă parte datorită recunoașterii aparițiilor sale în diverse spații[6].

Aparițiile mariane s-au concretizat sub diverse manifestări ce au variat de la un spațiu geografico-confesional, la altul. Imaginea Fecioarei a îmbrăcat diverse forme și reprezentări, fiind un principal element de devoțiune. De la viziune, la icoana care lăcrimează, de la apariție vizibilă, la portret reprodus după canoanele bisericii, imaginea Fecioarei Maria a fost și este un simbol al marilor pelerinaje efectuate atât în spațiul românesc, cât și în spațiul european.

Unul dintre cele mai renumite pelerinaje mariane din Transilvania este cel de la Nicula, unde prezența divinității este sugerată de imaginea/icoana Fecioarei Maria. Reprezentată sub forma unei icoane, Maria atrage și constituie pentru mentalul pelerinilor o legătură pertinentă, vizibilă, palpabilă cu divinitatea.

În actul de cult, deosebim două momente: unul material, ce constă în sentimentul de stimă, venerare sau adorare, ce izvorăște din concepția creștină ca fundament psihic șiun al doilea moment, formal, ce constă în săvârșirea unor anumite semne exterioare, corespunzătoare stării sufletești ce îl stăpânește pe creștin[7]. Însă principalul scop și principala tendință trasată de biserică în celebrarea cultului dat Fecioarei este acela de a-l preamări pe Dumnezeu și de a-i angaja pe creștini într-o viață total conformă cu voința Lui[8]. Au fost nevoie de secole întregi ca să se statornicească doctrina despre Maica Domnului, de Sinoade Ecumenice și discuții aprinse pentru a se lămuri probleme importante, de cărți întregi și de tratate pentru a se statornici învățătura, pentru ca până la urmă problema să nu se fi epuizat sau rezolvat total, ci dimpotrivă, să fi luat proporții, ieșind din limitele ei, într-o extremă sau alta[9].

Evident, învățătura despre Maica Domnului nu poate fi cuprinsă, în totalitatea ei și în amănunt, într-o lucrare,tratarea unui asemenea subiect nu presupune numai prezentarea și afirmarea unor realități de sine stătătoare, ci prin ele se afirmă întreaga doctrină ortodoxă. Maica Domnului nu stă separat de Fiul său, Dumnezeu, nu e cinstită separat ca un co-Dumnezeu, ci doctrina despre ea privește direct sau se leagă în mod necesar și incontestabil de hristologie în

---

[5] A. Rus, „Pelerinaje greco-catolice românești la Roma (1886–1937)" în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia graeco-catholica varadiensis,* An LII, nr. 1, 2007, p. 112.

[6] J. Pelikan, *Fecioara Maria de-a lungul secolelor. Locul ei în istoria culturii,* Ed. Humanitas, București 1998, Trad. Silvia Palade, p. 177.

[7] Pr. Constantin Beldie, *Cultul Sfintelor Icoane,* Tipografia N. Chiriac, Bârlad,1937, p. 5.

[8] *Marialis cultus.*

[9] Magistrand C. Pârvu, „Temeiuri Ortodoxe ale cultului Maicii Domnului", în *Studii Teologice,* an VI (1954), nr. 3–4, p. 193.

primul rând și de antropologie. „În fond, problema mariologică este o problemă de hristologie, dar mariologia nu e numai un pretext pentru hristologie[10].

Încă de la începuturile existenței Sale, Biserica a mărturisit și a întărit adevărul revelat că Fecioara Maria este Născătoarea de Dumnezeu, ocupând astfel locul central în planul mântuirii și devenind povățuitoare către Hristos. Locul pe care-l ocupă Maica Domnului atât în dogmă și în viața liturgică, cât și în inimile credincioșilor este recunoscut de Biserică, în special prin marea varietate de icoane închinate ei. Icoana Maicii Domnului ocupă locul imediat următor după icoana Mântuitorului Hristos. Cele mai vechi și cele mai numeroase fresce reprezentând-o pe Maica Domnului s-au descoperit în catacombele Romei, care erau folosite de creștini la începuturi pentru a-și îngropa morții, în cimitirele obișnuite interzicându-li-se acest lucru.

De asemenea, reprezentări ale Maicii Domnului aflăm și pe pereții catacombei Domitillei (proorocul Isaia și Fecioara cu Pruncul – secolul al III-lea), pe pereții catacombei Sfinților Petru și Marcelin (Fecioara cu Pruncul, încadrată de doi magi – secolul al III-lea) și pe pereții Cimitirului Ostrian (Fecioara Orantă cu Pruncul – secolul al IV-lea). Adesea, Maica Domnului era reprezentată singură, ca Orantă (rugătoare). Pe numeroase vase liturgice, găsite în catacombe, erau reprezentați alături de ea și Apostolii Petru și Pavel sau mama ei, Sfânta Ana.

Afirmațiile, potrivit cărora Sf. Evanghelist Luca este primul iconograf se fundamentează pe mărturia lui Theodor Studitul (sec.VI), care spune că împărăteasa Eudoxia ar fi trimis Pulheriei un portret al Maicii Domnului, Theotokos, pictat de evanghelistul Luca. Și textele liturgice confirmă tradiția că Sf. Ev. Luca este primul care a pictat icoanele Maicii Domnului, pomenindu-l adesea: „Zugrăvind prea cinstitul tău chip, dumnezeiescul Luca, scriitorul cel insuflat de Dumnezeu al Evangheliei lui Hristos, a înfățișat pe Ziditorul a toate pe brațele tale".

Cele mai vechi reprezentări ale Maicii Domnului, care au supraviețuit timpului, sunt cele în frescă din catacomba Priscillei, în Roma. Ele datează din secolul al II-lea și o prezintă pe Maica Domnului în trei ipostaze diferite: în momentul Buneivestiri, pe tron, primind darul magilor și alăptându-și pruncul. Ulterior, s-au distins câteva tipuri iconografice fundamentale în ceea ce privește reprezentarea Maicii Domnului cu Pruncul, mai ales după recunoașterea Fecioarei Maria ca Născătoare de Dumnezeu (Theotokos) în cadrul Sinodului al III-lea Ecumenic (Efes, 431). Pururea fecioria Maicii Domnului (înainte, în timpul și după naștere) este reprezentată în icoane prin cele trei stele de pe veșmânt (pe cap și pe umeri).

Tipologii: 1. Îndrumătoarea-Hodighitria este cea mai răspândită reprezentare a Maicii Domnului, poate și datorită faptului că se numără printre tipurile pictate de Sfântul Luca. În acest tip de icoană, Maica Domnului este prezentată dreaptă, impunătoare, cu privirea gravă ațintită spre privitor. Ea ține Pruncul în mâna stângă, prezentându-L cu dreapta pe Isus, acesta are în mâna stângă un sul pe care tradiția spune că sunt scrise profețiile despre lume, iar cu dreapta binecuvântează.

2. Îndurătoarea–Eleusa ilustrează latura umană a celor două personaje. Maica Domnului păstrează aceeași gravitate, însă se apleacă ușor spre Isus, pe care Îl ține în mâna dreaptă. Privirea ei este duioasă și tristă în același timp, figură maternă după unii critici de artă. În reprezentarea lui Iisus este surprinsă mai mult afecțiunea firească față de mama sa, deși este pictat

[10] *Ibidem,* p. 193.

în hainele și culorile specifice dumnezeirii. În timp ce această icoană pictată de școala bizantină păstrează distanța între Fecioară și Isus, iconografia rusească amplifică sentimentele umane, astfel încât Pruncul este reprezentat strâns lipit de mama sa, petrecându-și mâna stângă în jurul gâtului ei[11].

3. Împărăteasa tuturor este una dintre cele mai vechi și răspândite reprezentări iconografice ale Mariei, fiind pictată mai ales în bolta altarului bisericii. Maria stă așezată pe un tron, ținând pe genunchi Pruncul, reprezentat și El ca Pantocrator (Impărat al lumii). Isus binecuvintează cu dreapta, iar în stânga ține sulul ce reprezintă Sfintele Scripturi. Maica Domnului are privirea îndreptată în față, în timp ce cu dreapta arată spre Prunc. În spatele tronului sunt reprezentați de obicei doi îngeri[12].

4. Oranta în atitudinea de rugăciune, cu mâinile întinse spre implorarea lui Dumnezeu și ocrotitoare a credincioșilor. Este reprezentată bust, cu mâinile ridicate din îndoitura cotului, cu palmele desfăcute, înălțate spre cer; are chipul îndurerat, cu privirea concentrată în rugăciune. Vălul care-i acoperă capul cade în falduri peste frunte, peste umeri și brațe, acoperindu-i corpul. Pe frunte și umeri strălucesc stele care-i împodobesc veșmântul, subliniind măreția și demnitatea chipului. Rezemat pe pieptul Fecioarei și privind drept în față ca și ea, stă Mântuitorul, având și El brațele întinse și binecuvântând. Are același chip grav, concentrat. Chipul Pruncului este reprezentat ca având trăsăturile unui adult, fapt ce ne arată că și în copilărie El este Dumnezeu[13].

Dulcea-sărutare – Glikofilusa – este o variantă a Eleusei, în care Pruncul are fața lipită de a Maicii, într-un gest de mare tandrețe.

Milostiva – Panakranta – În acest tip, Fecioara Maria este așezată pe un tron regal cu Pruncul Iisus în poală, împreună privind în față. Tronul simbolizează gloria regală, ea singură este perfectă printre ființele născute pe pământ. Conform învățăturilor celui de-al patrulea Sinod Ecumenic, ea veghează împreună cu Hristos asupra destinelor lumii.

Mijlocitoarea – Agiosortissa, Fecioara Maria este singură, din profil, cu mâinile ridicate în rugăciune. Ea privește spre stânga, de obicei spre o icoană separată cu Mântuitorul Iisus Hristos. Este totuși de menționat că icoanele în care Maica Domnului este singură, fără Pruncul Iisus, sunt mai degrabă rare în ortodoxie, considerându-se adesea că prezența Pruncului în brațele Maicii Domnului este o caracteristică esențială a icoanelor mariale.

Aceste tipologii se regăsesc și pe icoanele transilvănene, considerate a fi miraculoase și făcătoare de minuni. Unele evenimente petrecute în secolele trecute cu aceste icoane, le pot încadra în fenomenul mariofaniilor specific zonei orientale, ortodoxe, zonă în care aparițiile Fecioarei Maria nu sunt de natura unor viziuni, ci prezența ei în lumea noastră este dovedită de icoanele ce-o reprezintă, care lăcrimează sau din care izvorăște mir, ori care au vindecat boli, suferințe fizice grave sau imposibil de vindecat în acea epocă.

Acest moment a trecut localitățiile, mănăstirile și spațiul transilvănean pe harta locurilor de pelerinaj cu o importanță și un aflux tot mai numeros de credincioși dornici de minuni, senzațional, închinare și manifestare a religiozității.

---

[11] T. Verdon, Rossi F., *Mary in the Western art,* in Association with Hudson Hills Press, New York, 2005, pp. 20–28.

[12] *Ibidem,* p. 30.

[13] A. W Steffler., *Symbols of the Christian Faith,* Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 2002, p. 38.

În prezent în întreaga țară și în Transilvania aproape toate locașurile de cult posedă moaște și relicve, icoane făcătoare de minuni, ce atrag pelerini pe tot parcursul anului, studiul meu se concentrează asupra acelor locuri ce au atras și atrag pelerini din diverse confesiuni, încă de la 1848 într-un mod constant, iar în prezent numărul mare de pelerini ce îl atrag, pun mănăstirea pe primele pagini ale presei și mass-mediei contemporane.

Aparițiile mariane s-au concretizat sub diverse manifestări ce au variat de la un spațiu geografico-confesional, la altul. Imaginea Fecioarei a îmbrăcat diverse forme și reprezentări, fiind un principal element de devoțiune. De la viziune, la icoana care lăcrimează, de la apariție vizibilă, la portret reprodus după canoanele bisericii, imaginea Fecioarei Maria a fost și este un simbol al marilor pelerinaje efectuate atât în spațiul românesc, cât și în spațiul european.

Unul dintre cele mai renumite pelerinaje mariane din Transilvania este cel de la Nicula, unde prezența divinității este sugerată de imaginea/icoana Fecioarei Maria. Reprezentată sub forma unei icoane, Maria atrage și constituie pentru mentalul pelerinilor o legătură pertinentă, vizibilă, palpabilă cu divinitatea.

În actul de cult, deosebim două momente: unul material, ce constă în sentimentul de stimă, venerare sau adorare, ce izvorăște din concepția creștină ca fundament psihic și un al doilea moment, formal, ce constă în săvârșirea unor anumite semne exterioare, corespunzătoare stării sufletești ce îl stăpânește pe creștin[14]. Însă principalul scop și principala tendință trasată de biserică în celebrarea cultului dat Fecioarei este acela de a-l preamări pe Dumnezeu și de a-i angaja pe creștini într-o viață total conformă cu voința Lui[15].

Evident, învățătura despre Maica Domnului nu poate fi cuprinsă, în totalitatea ei și în amănunt, într-o lucrare,tratarea unui asemenea subiect nu presupune numai prezentarea și afirmarea unor realități de sine stătătoare, ci prin ele se afirmă întreaga doctrină ortodoxă. Maica Domnului nu stă separat de Fiul său, Dumnezeu, nu e cinstită separat ca un co-Dumnezeu, ci doctrina despre ea privește direct sau se leagă în mod necesar și incontestabil de hristologie în primul rând și de antropologie. „În fond, problema mariologică este o problemă de hristologie, dar mariologia nu e numai un pretext pentru hristologie[16].

În perioada modernă și contemporană, numărul acestor locuri ce invocă apariția Fecioarei Maria crește simțitor. Spre deosebire de Evul Mediu, perioadă în care miraculosul se desfășura în spații consacrate și cu participarea clericilor sau a nobilimii, în perioada supusă studiului se constată faptul că aparițiile și viziunile cu sfinți se produc în cele mai diverse locuri și au ca mesager al cuvântului divin, persoane cu o situație socială, materială și chiar intelectuală dificilă[17].

Modul în care se produc aceste evenimente poate fi cu ușurință catalogat ca fiind asemănător ca modelul, în cazul majorității fenomenelor de acest tip. Și anume, viziunea cu Maria o are un copil sau un adult cu o situație materială modestă și cu o educație religioasă la fel de

---

[14] C. Beldie, *Cultul Sfintelor Icoane,* Tipografia N. Chiriac, Bârlad,1937, p. 5.

[15] *Marialis cultus* http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19740202_marialis-cultus_en.html

[16] *Ibidem,* p. 193.

[17] J. Pelikan, *op. cit.,* p 177.

modestă; acestuia i se comunică un mesaj secret și un mesaj adresat comunității; el are de înfruntat scepticismul societății, al bisericii, pentru ca mai apoi locul viziunii să devină popular și înzestrat cu capacități tămăduitoare. De astfel, imaginea pe care o vede, vizionarul îl determină să înceapă să rostească rugăciunea Rozariului, cel mai comun și cel mai practicat gest de devoțiune creștină închinat Mariei și să intre sau nu, într-o stare de extaz[18].

Foarte numeroase sunt și sanctuarele închinate Preasfintei Fecioare Maria, de la cele mai cunoscute până la cele mai micuțe și mai umile, dar toate fiind destinații ale neîntreruptelor pelerinaje, semn și mărturie al locului privilegiat pe care Maria îl ocupă în credința poporului lui Dumnezeu. Între acestea, foarte frecventate de creștini sunt sanctuarele legate de boală și suferință, unde grija maternă a Maicii Domnului și totodată Maica noastră s-a manifestat de atâtea ori prin semne de mângâiere și speranță. Lourdes, Fatima, Banneux, Medjugorje și multe alte sanctuare, cunoscute poate doar în ambiente locale, evocă evenimente de har și trăiri profunde ale credinței.

Pelerinajele, prin rugăciunile lor apropie oamenii de Dumnezeu. Pelerinajul ne învață că de fapt esența misiunii Bisericii este căutarea sfințeniei și cultivarea ei, ca plinătate a vieții omului în Dumnezeu. O călătorie turistică nu devine pelerinaj decât dacă este însoțită de o călătorie mistică, de un pelerinaj interior, de apropiere de Dumnezeu prin rugăciune și convertire sau înnoire duhovnicească.

Pelerinajele au avut de-a lungul veacurilor o influență benefică asupra vieții persoanelor și popoarelor: au contribuit la întărirea și înnoirea vieții religioase, au consolidate identitatea și unitatea spirituală a comunităților umane dintr-o regiune, au contribuit la apropierea între Biserici naționale diferite și între grupuri etnice diferite, au contribuit la îmbogățirea culturii popoarelor și au imprimat civilizației umane universal dinamica progresului spiritual, căutarea sacrului și a vieții veșnice.

Succesul neașteptat al pelerinajelor din ultimii ani, din România care i-a luat prin surprindere pe operatorii de turism, pe cercetătorii fenomenului și chiar și pe adepții clasici ai acestui fenomen. Pelerinajul dublat de dimensiunea lui turistică și comercială, rămâne în continuare misterios, martor al unei tradiții care nu doar a supraviețuit sub comunism, ci mai mult, a știut să se plieze suplu pe cerințele modernității. În ziua când ne vom apropia de o înțelegere mai aprofundată a fenomenului pelerinajului, vom găsi de fapt una dintre cheile înțelegerii religiei și transformărilor sale în modernitate.

[18] *Ibidem,* p. 178. Vezi și T. Verdon, F. Rossi, *Mary in the Western art,* New York: In Association with Hudson Hills Press, 2005, p. 11.

Mecanismul instituționalizării științei în România (1860–1914)[1]

Iavorenciuc George Andrei
Doctorand, Universitatea Babeș-Bolyai
Panelul 5: Abordări istoriografice în perspectivă comparatistă. 3. Istorie și relații internaționale

Abstract
The beginning of the institutionalization of science in Roumania may be considered the year 1860, when the first university was founded in Iași. This process continued with the formation of other scientific institutions, among wich the scientific societies had an important role. Therefore, the mechanism of the institutionalization of Romanian science is reflected by the history and evolution of the scientific societies, which developed in the second half of 19th century. In that period prominent Romanian scientists such as the physicist Emanoil Bacaloglu or the chemist Constantin Istrati played a pivotal role in advocating and in establishing this type of institution. The scientific societies represented a colaboration medium for Roumanian scientists and they provided the breeding ground for the advancement and the organization of scientific activities such as the public presentation and critical reviewing of members' research endeavors, the dissemination of scientific knowledge through scientific journals, the elaboration of scientific curricula for secondary schools, the initiation of scientific inquiries, or the organization of congresses. By focusing on the undertakings and the specificity of scientific societies, this paper provides a closer scrutiny of the modalities through which scientific knowledge was constructed, distributed, and institutionalized on the Romanian territory.

Keywords: institutionalization, science, scientific societies, nineteenth century, scientists

Odată cu cea de-a doua jumătate a secolului XIX, societatea românească a intrat într-o fază de modernizare, în care a încercat să preia și sa implementeze modelele de dezvoltare existente în Occident, această direcție fiind valabilă și în domeniul științei. Deși au existat și pana în 1860 personalități românești care au făcut studii de specialitate în străinătate sau au avut preocupări științifice, pentru a exista un adevărat spirit științific este nevoie de organizarea rațională a celor care o practică. În acest sens, așa cum considera un important sociolog al științei, Robert K. Merton, „perioadele în care oamenii de știință interacționează organizațional și comunică mai intens coincid cu perioadele de maximizare a numărului de descoperiri"(Stoenescu 2010:32). Astfel, limita inferioară a începutului dezvoltării pe coordonate moderne și a instituționalizării științei românești poate fi considerat anul 1860, data înființării primei universități din țară. Instituționalizarea științei a continuat cu înființarea Academiei, a institutelor de cercetare specializate, spre sfârșitul secolului, și a societăților științifice.

[1] Această lucrare a fost posibilă prin sprijinul financiar oferit de Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/140863, cu titlul „Cercetători competitivi pe plan european în domeniul științelor umaniste și socio-economice. Rețea de cercetare multiregională (CCPE)".

Procesul instituționalizării științei românești a fost întins pe mai multe decade, fiind obstrucționat de lipsa de fonduri financiare și materiale pentru laboratoare, instrumente etc. și de lipsa unui învățământ superior performant, mai ales în ceea ce privește domeniile științifice. Din această cauză, societățile științifice de profil constituite în perioada studiată au reprezentat o formă de asociere a savanților în vederea depășirii acestor impedimente și au îndeplinut rolul de agenți ai instituționalizării științifice prin modul de organizare propus, domeniile științifice abordate, inițierea unor trasee de difuzare a cunoștințelor științifice în rândul publicului și nu în ultimul rând constituirea unui forum pentru formarea de noi cunoștințe.

Societățile avute în vedere sunt cele care au activat în domeniile științelor fizico-naturale, prin aceastea înțelegând: matematica, fizica, astronomia, chimia, biologia, geologia, meteorologia sau geografia. Modelul societăților științifice ca mediu informal de întâlnire al oamenilor de știință și de propagare a cunoștințelor a fost preluat din Occident, unde asemenea asociații existau de la mijlocul secolului al XVII-lea, dar în secolul XIX fenomenul creării de societăți științifice în toată Europa a luat un avânt mai mare ca în secolele anterioare (Taton 1972:632). Ele au luat naștere pentru că una din condițiile înaintării științelor presupun întâlnirea celor care o practică în cadrul unor instituții ai căror membrii să fie egali între ei iar socializarea activității științifice reprezintă o primă etapă în procesul profesionalizării acesteia (Molina 2009:1303).

În deceniul 7 al secolului al XIX-lea au avut loc mai multe încercări de a organiza o societate de științe în România, inițiative ale celor câtorva personalități științifice ale momentului. Importanța unei asemenea societăți pentru dezvoltarea și profesionalizarea științelor în țară a fost subliniată de Emanoil Bacaloglu, autorul primelor studii originale de chimie și fizică din România; în 1868 acesta considera că:

> „asociațiunile sunt acele medii, în cari omul își pote întinde cu mai mare facilitate cadrul cunoscințelor sale; sunt unicele instituțiuni, cari pot lucra cu o energie mai pronunțată în favorea instrucțiunei, în fine ele constituesc singurile focare, cari mai cu sema la noi ar putea alimenta sub tote raporturile scrierile periodice sciintifice prin a caror influentă numai, se pote deștepta gustul pentru lumina si labore." (Istrati 1896: VIII)

Primele societăți științifice au avut în general o perioadă scurtă de activitate, dar au reprezentat o primă etapă necesară în procesul mai lung al creării unor instituții durabile. Cele mai importante din acest deceniu au fost „Societatea Română de Științe", înființată în 1862, „Societatea de Sciințe Naturale din București" (1865) și „Societatea de Sciințe fizico-naturale"(1868).

„Societatea Română de Sciințe" și-a început activitatea oficială la 24 ianuarie 1862, luând naștere mai ales prin eforturile lui Emanoil Bacaloglu, alături de alți practicanți sau pasionați de știință. Obiectivele societății constau în „a contribui la cultura, respândirea și progresulu sciințeloru în România" prin acestea înțelegându-se științele matematice, fizice și naturale (Monitorulu. Jurnalu oficialu alu Principatelor Unite 1862:242).

Fondatorii societății au încercat să implementeze un model de organizare științifică preluat din Occident, iar acest lucru rezultă și din felul în care era gândită activitatea acesteia. În primul rând, pentru a fi admis membru, un pretendent trebuia să dețină un titlu științific sau să prezinte un memoriu societății care să conțină o lucrare științifică originală dar exista și o derogare prin care puteau fi admiși și cei care, nedeținând titluri științifice, publicaseră lucrări de acest fel care erau cunoscute în cadrul societății. Activitatea efectivă a societății era gândită

într-un mod destul de rigid, mai ales pentru o primă încercare de acest fel: membrii acesteia erau obligați ca cel puțin odată la șase luni să prezinte un memoriu original, care să fie însoțit de discuții și comentarii, urmând ca cele mai interesante, din punctul de vedere al unei comisii a societății, să fie publicate în jurnale. Neîndeplinirea acestei condiții, sau lipsa nemotivată de la patru ședințe consecutive, atrăgeau excluderea (Monitorulu. Jurnalu oficialu alu Principatelor Unite 1862:242). Societatea a avut o perioadă scurtă de activitate, un an, dar, atât timp cât ea a funcționat, aceste norme au fost respectate, câteva din memoriile prezentate în cadrul societății fiind publicate în gazete, urmate de completări și critici. Cele mai importante au fost cele ale doctorului Nicolae Turnescu, „Anevrism spontaneu al arterei poplitecă (Vindecare prin compresia digitală)"; al maiorului Gheorghe Manu despre „Armele portative ghintuite", al lui Ion Fălcoianu despre „Calendar", al doctorului Iacob Felix despre „Moartea aparentă" sau al doctorului Iuliu Barasch cu privire la observațiile sale meteorologice (Fălcoianu 1862:408). Cea mai importantă comunicare făcută în cadrul societății a fost cea a lui Emanoil Bacaloglu „Reflexiuni asupra formei atmosferei", din care un extract a fost publicat în revista științifică franceză „Cosmos", vol. 20 din 1862, condusă de abatele Moigno (Fălcoianu 1862:408), reprezentând astfel primul memoriu român de fizică publicat într-o revistă străină. Din memoriile prezentate se poate observa tematica diversă îmbrățișată de membri, în conformitate cu pregătirea lor și inevitabilă în cadrul unei prime societăți care își propunea să reprezinte toate ramurile științelor fizice.

„Societatea de Sciințe naturale din București" a fost înființată la inițiativa lui Nicolae Kreț ulescu. Deși statutele au fost sancționate încă din anul 1864, începerea efectivă a activității a avut loc la 31 octombrie 1865. Scopul societății era acela de a contribui la înaintarea științelor naturale în general și în special la strângerea informațiilor cu privire la producția și constituția solurilor României în vederea valorificării lor din punct de vedere agricol și industrial (Analele Societății Academice Române 1872:90). Așadar, societatea a fost organizată după principii mai pragmatice și practice decât cea anterioară, luând naștere la inițiativa unui prim-ministru al României care dorea ca știința să contribuie la progresul material al României prin studiul și exploatarea solului țării și întocmirea unei hărți geologice. În acest sens, a apelat la unii din cei mai importanți oameni de știință români ai vremii: Carol Davila, naturalistul Constantin Exarcu și geologul Grigorie Ștefănescu (Analele Societății Academice Române 1872:90). Scopurile îndeosebi practice au fost subliniate și de unul din membrii fondatori, Constantin Exarcu, în revista „Natura", în care s-au publicat unele din lucrările societății și la care acesta era redactor; el arăta că societatea s-a organizat pentru ca Romania să se poată bucura de bogăția materială care poate rezulta din folosirea științei și, în al doilea rând pentru „a contribui prin răspândirea învățământului teoretic al acestor științe la cultura generală a nației și la formarea spiritelor prin cunoștințe ecsacte și pozitive." (Exarcu 1865:306). Primul birou a fost alcătuit din dr. Nicolae Kreț ulescu, președinte; dr. Carol Davila, C. Exarcu și Petre S. Aurelian, vice-președinți; Gregoriu Ștefănescu și D. Ananescu, secretari și Emanoil Bacaloglu, trezorier (Angelescu 1942:5). Aceștia au propus, pentru prima dată într-un mediu organizat, realizarea unei hărți geologice a Principatelor Unite, instituirea de cursuri specializate de geologie și mineralogie, prezentarea de memorii specializate în cadrul ședințelor societății și realizarea de excursii cu scop științific. Societatea a beneficiat de sprijin material și financiar: școala de medicină i-a oferit colecții geologice și de plante iar statul român a prevăzut în bugetul pe anul

1865 10.000 de lei pentru cheltuielile societății și 30.000 de lei pentru excursiile geologice (Analele Societății Academice Române 1872:91). În ciuda acestui sprijin, a organizării excelente la nivel statutar și a personalităților marcante care i-au fost membrii, societatea s-a dizolvat înainte de anul 1868.

„Societatea de Sciințe fizico-naturale" s-a constiutit în anul 1868, statutele fiind votate la 27 ianuarie la inițiativa lui Emanoil Bacaloglu, secondat de alți profesori de științe. Societatea avea drept scop elaborarea unei programe unitare de învățământ în domeniul științelor fizice, naturale și ulterior matematice, editarea de manuale didactice, sprijinirea înființării de cabinete de fizică, chimie și istorie naturală „pe lângă fiecare liceu și gimnasiu din țară", oferirea de manuale didactice elevilor fără posibilități financiare și discuții savante cu privire la subiecte din științele fizico-naturale (Istrati 1896:176).

Din publicarea unei prime programe pentru științele naturale, precum și a unui raport care explica metodologia de realizare a acesteia (Românul 1868:421) precum și din prospectul (Istrati 1896:174–176) care anunța formarea și scopurile societății se pot deduce principiile care au stat la baza propunerilor ei: organizarea învățământului pe baze raționale, științifice, pozitiviste. Prin programa propusă se dorea predarea științelor într-o succesiune logică, care să îndeplinească dubla condiție a unității și metodei. Modelul ales prevedea ca până în clasa a IV-a să fie predate materii care să prezinte descriptiv totalitatea universului: în clasa I-zoologia, clasa II botanica și geografia fizică, în clasa a III-a completarea cursului de geografie fizică iar în clasa a IV cosmografia (care cuprindea descrierea sistemului solar si date despre calendar). În continuare, se propunea predarea unor materii și noțiuni mai complexe și abstracte: în clasa a V fizica (care să conțină noțiunile de gravitație, acustică, optică, caldură, magnetism, electricitatea și electromagnetism, subliniindu-se că trebuia dată o mai mare importanță acelor cunoștințe care puteau fi folositoare în domeniul industrial), pentru clasa a VI se propunea chimia minerală și mineralogia în paralel cu geologia iar în clasa a VII chimia organică și elemente de biologie. Prin parcurgerea completă a ciclului de învățământ, se presupunea că elevii vor avea cunoștințe de bază din toate materiile științelor „pozitive" de la acea dată, un obiectiv prea îndrăzneț pentru condițiile sociale și econimice din România anului 1868. De altfel, societatea și-a încheiat activitatea la sfârșitul anului.

Începând cu anii '70 au luat naștere unele din instituțiile științifice cu caracter general, care au avut o durată de viață mai lungă. Cele mai importante dintre acestea au fost „Secțiunea științifică a Academiei Române" în 1872, „Societatea Regală Româna de Geografie" în 1875 și „Societatea de științe fizice din București" în 1890, alături de care au mai luat naștere și unele societăți științifice specializate pe un anumit domeniu: hidrologie, matematică, biologie sau astronomie.

„Societatea Regală Română de Geografie" s-a constituit ca urmare a unei invitații adresată guvenului Romaniei de a participa la Congresul și expoziția internațională de geografie din Paris din anul 1875; invitația neputând fi onorată, din cauza timpului scurt avut la dispoziție pentru pregătiri, o serie de oameni de știință, la inițiativa ministrului Titu Maiorescu, au luat hotărârea de a fonda o „societate geografică permanentă, care să lucreze pentru răspandirea sciințelor geografice în țară și să caute a o face mai mult cunoscută în străinătate" (Lahovari 1876:25). Primul consiliu de conducere al societății a avut următoarea alcătuire: A.A. Cantacuzino, Emanoil Bacaloglu, C. Barozzi-vicepreședinți; Gheorghe I. Lahovari – secretar general,

Nicolae Negre – casier, președinte fiind domnitorul țării (Buletinul Societății Geografice 1876:24–25).

Obiectivele înscrise în statute erau variate și generale: membrii societății își propuneau studierea teritoriului țării, pentru o deplină cunoaștere a lui din punct de vedere geografic și economic, să găsească cele mai bune metode de predare a științei geografiei în școli, publicarea de memorii științifice în Buletinul societății, atât în limba română cât și franceză sau germană, pentru ca informațiile să fie cunoscute și în afara țării, ținerea la curent a membrilor și pe toți cei interesați de progresele acestei științe și cultivarea relațiilor cu alte societăți de profil din străinătate. Societatea putea avea un număr nelimitat de membri, făcându-se distincția doar între membri fondatori și temporari; în orice caz, pentru înscriere, trebuia făcută o cerere președintelui, susținută de doi membri ai societății (Buletinul Societății Geografice 1876:2–3).

În prima parte a activității ei, până la primul război mondial, societatea a fost împărțită în trei secțiuni, geografia matematică, geografia fizică și etnologia, care acopereau mai multe discipline: matematică, astronomie, fizică, zoologie, botanică, mineralogie, geologie, etnografie și arheologie. Această varietate era cauzată de faptul că paradigma științifică a geografiei, obiectul, metodele și scopurile ei încă nu fuseseră bine fixate, dar acest gol avea să fie umplut de contribuțiile teoretice ale lui Simion Mehedinți. Printre rezultatele de marcă ale activității societății în această perioadă s-au numărat dicționarele geografice pe județe (apărute între 1886–1896) urmate de Marele Dicționar Geografic al României (5 volume editate între 1898–1902), realizat, printre alții, de G. Tocilescu și Gheorghe Lahovari (Mihăilescu 1933:19).

În 1890 s-au pus bazele „Societății de științe fizice", cea mai importantă societate științifică românească din acestă perioadă, atât din puncul de vedere al personalităților care au făcut parte din ea (printre care chimiștii Constantin Istrati, Alexe Marin, geologii Petre Poni și Grigorie Ștefănescu, matematicienii Constantin Gogu și Gheorghe Țițeica, meteorologul Ștefan Hepites, inginerul Anghel Saligny ș.a.) dar și al consistenței comunicărilor originale prezentate și publicate în Buletinul societății.

Programul societății, înscris în articolul 1 din statute, era reprezentativ pentru scopurile avute în vedere de oamenii de știință atunci când se asociau în asemenea organizații: ei doreau să contribuie la progresul științelor, popularizarea rezultatelor acesteia în țară, ținerea la curent a membrilor înșiși cu progresul acestora prin crearea unei biblioteci, prin discuții și referate scrise (Angelescu 1942:12). Secțiunile științifice în care era împărțită inițial erau secțiunea fizică, chimică și mineralogică, dar această organizare avea să sufere unele modificări în perioada următoare: în anul 1896 a fuzionat cu „Societatea Amicii Științelor matematice" incluzând asfel și matemtica în sfera sa de preocupare (Ionescu 1922:232). În continuarea procesului de fuzionare și la dorința lui Constantin Istrati de a lărgi aria de activitate a societății, a fost creată și o secțiune de științe naturale, astfel că în continuare societatea a fost împărțită astfel: secțiunea științelor matematice, secțiunea științelor fizico-chimice și secțiunea științelor naturale. Totodată, aceasta și-a schimbat numele în „Societatea de Sciințe din București" (Angelescu 1942:23–24) O altă schimbare a numelui a survenit în anul 1902, când acesta a devenit „Societatea de Științe din România".

Societatea era structurată în așa fel încât, pe de o parte să permită accesul oricărei persoane, indiferent de gradul de specializare, care se ocupa sau era interesata de una din specialitățile științifice (trebuind totuși să treacă de votul majorității membrilor pentru a fi acceptat) iar pe

de alta să mențină un anumit standard al activităților științifice; în acest sens, cele mai importante decizii care priveau politica societății (modificarea statutelor, hotărârile administrative, comunicările care să fie editate în buletin, direcțiile de cercetare care să fie urmărite de societate) erau luate de biroul și comitetul societății. Pentru aceste organisme erau eligibili doar membrii societății care aveau diplome univeristare în domeniile fizice, chimice, matematice sau naturale, diplome eliberate de școli de mine sau politehnice sau cei care publicau lucrări originale în Buletin. În cadrul ședințelor ordinare (conform regulamentului, trebuia să aibă loc cel puțin o ședință pe lună) activitatea științifica era reprezentată în cea mai mare parte de prezentarea de comunicări originale sau referate care să prezinte progresele recente din ramura științifică căreia îi aparținea vorbitorul. Ca normă de comportament științific, era permisă luarea cuvântului doar în privința problemelor științifice discutate, cel mult de două ori asupra unei chestiuni, timp de 10 minute (Angelescu 1942:12–14). Activitatea științifică a fost reflectată în principal în comunicările publicate în Buletinul societății, care a apărut neîntrerupt între 1892–1915 și unde au apărut referate originale în domeniile fizicii, chimiei, biologiei sau matematicii; acestea constau din prezentarea de expierențe chimice sau fizice, contribuții teoretice în aceste domenii, probleme de matematică, contribuții la crearea unei terminologii științifice roamânești, descrierea florei și faunei țării ș.a. În anul 1910, cele 18 volume publicate până atunci numărau 8.162 de pagini și cuprindeau 499 lucrări originale datorate cercetătorilor romani și străini; tot în acel an Buletinul era trimis la 122 de societăți și reviste străine de științe, prin această practică considerându-se că rezultatele comunicărilor erau supuse în mod „voluntar la un control sever și general”(Istrati 1910:240–241).

Activitatea „Societății de Științe” a fost importantă și pentru că a reușit să adune la un loc oameni cu preocupări științifice din domenii variate, constituind totodată o organizație cu mai mulți membri decât Academia Română, unde numărul de locuri al secțiunii științifice era limitat, dar și pentru că începând cu anul 1902 a făcut eforturi ca oamenii de știință din mediul ieșean sau din provincie să fie integrați mai bine; ca urmare, conducătorul de facto al societății de-a lungul întregii perioade studiate, Constantin Istrati, considera în 1904 că „în mai puțin de 14 ani, grație acestei societăți, s-a născut un curent științific român. Sunt numeroși astăzi acei ce nu ar mai putea trăi izolați în domeniul frumos al științelor.” (Istrati 1904:136). El aprecia că unele din principalele scopuri ale societății, ideea asocierii tuturor oamenilor de știință din țară și formarea unei științe românești erau o realitate la acea dată.

O altă societate importantă, care a constituit totodată o altă formă de instituționalizare a științei românești a fost „Asociațiunea română pentru înaintarea și răspândirea științei”. Aceasta a fost organizată în anul 1902, la inițiativa lui Constantin Istrati, prin participarea comună a membrilor „Societății de științe din București” alături de cei din „Societatea medicilor și naturaliștilor”, „Societatea de științe” și „Societatea științifică și literară”, toate din Iași, la un congres științific național la Iași (Istrati 1908: XXXI). Modelul de „asociație pentru înaintarea și răspândirea științei” nu a fost o invenție a lui Istrati, ci a fost preluat din Occident, unde asemenea instituții existau de câteva decenii având o contribuție importantă la organizarea și popularizarea științei în țări ca Germania, Marea Britanie sau S.U.A. (Taton 1972:632). În România, activitatea „Asociațiunii” a constat în primul rând în organizarea de congrese generale în orașe diferite ale țării la care să participe reprezentanți ai tuturor științelor din țară, dar și ai

industriei sau economiei naționale și în editarea comunicărilor științifice ținute cu aceste ocazii. Astfel, între 1902 și 1912 au avut loc congrese naționale de științe în orașele Iași, București, Craiova, Constanța, Focșani și Târgoviște acestea contribuind în mod direct la popularizarea științelor în rândul publicului larg (Botez, 2005:144). Domeniile de activitate avute în vedere de „Asociațiune" au fost cel mai bine delimitate în cadrul celui de-al doilea Congres, cel mai important, organizat la București în 1903 acestea fiind: matematica, fizica, chimia, mineralogia, antropologia, fiziologia, zoologia, botanica, geniul civil, igiena și medicina umană, medicina veterinară, farmacia, agricultura-silvicultura, științe sociale și economia. O altă contribuție importantă a asociațiunii a fost reprezentată de organizarea primei expoziții cu caracter științific și tehnic național din țară, în anul 1904 la București (Murgoci 1904:97–103) precursoare a marii expoziții naționale din 1906.

În concluzie, organizarea și activitatea societăților științifice conturează procesul instituționalizării științelor în România și a contribuit la afirmarea unor norme de abordare a activității și a organizării științifice. Aceasta dezvoltare, în ciuda limitelor sale, a fost importantă, iar oamenii de știință români ai epocii o apreciau; astfel, în 1913, într-un discurs de recepție la Academia Română, geologul Ion Simionsecu arăta că societățile au încercat să „înfiltreze cât mai larg gustul pentru cercetări și nevoia pentru discuțiuni obiective" și că „tot ceea ce am atins în cultura științifică e datorită muncii desfășurate în ultimele cinci decenii ale veacului al XIX" (Simionescu 2005:449). Activitatea comună a oamenilor de știință sau a pasionaților, delimitarea domeniilor științifice, publicarea rezultatelor demersurilor științifice în ziare și reviste, inițial, apoi în Buletinele editate de societăți, congresele naționale au reprezentat rezultatele acestei munci.

Bibliografie:

*** *Analele Societății Academice Române* 1872, V, București.

*** *Buletinul Societății Geografice* 1876, I/1.

*** *Monitorulu. Jurnalu oficialu alu Principatelor Unite,* 1862, nr. 57.

*** *Românul,* 18 mai, 1868.

ANGELESCU Barbu 1942: *Societatea Română de științe. 50 de ani de activitate 1890–1940,* București, Imprimeria Națională.

BOTEZ Elvira 2005: *Scurt Istoric al Asociațiunii Române pentru răspândirea și înaintarea științelor* in „Noema", IV/1, p. 143–151.

EXARCU Constantin 1865: *Inaugurarea societății de Sciințe naturale și a Atheneului Român* în „Natura. Jurnal de sciințe", VI/39, p. 306.

FĂLCOIANU Ion 1862: *Societatea Română de Științe,* in „Revista română pentru științe, litere și arte", II, p. 406–408.

IONESCU Ion 1922: *Istoricul înființării secțiunii matematice a societății române de științe,* in „Gazeta matematică", XXXII, p. 225–234.

ISTRATI C.I. 1910: *Societatea Română de Științe. Darea de seamă cu ocaziunea aniversării sale de 20 ani în ziua de 28 martie/10 aprilie 1910,* în „Buletinul Societății de Științe", XIX, p. 224–264.

ISTRATI Constantin 1904: *Cuvântarea d-lui C.I. Istrati secretarul perpetu ținută în ședința aniversară de la 19 aprilie 1904,* in „Buletinul Societății de Sciințe din București-România", XIII, p. 136.

ISTRATI Constantin 1908: *Din discursul președintelui asociațiunei, dr. C.I. Istrati,* in „Asociațiunea română pentru înaintarea și răspandirea științelor. Congresul și Expoziținea de la București. Anul 1903.

Darea de seamă, discursurile și comunicările ce s-au făcut", București, Imprimeria Statului, p. XXXI–XLIV.

ISTRATI Constantin 1986: *Biografia și lucrările lui Emanoil Bacaloglu,* București, Institutul de Arte Grafice Acarol Göbl.

LAHOVARI Gheorghe 1876: *Raportul d-lui Lahovari,* in „Buletinul Societății Geografice", I/6, p. 24–26.

MIHĂILESCU Vintilă 1933: *Societatea regală română de geografie,* in „Boabe de Grâu", IV/1, p. 18–24.

MOLINA Gérard 2009: *Societăți științifice,* în Dominic Lecourt (coord.), *Dicționar de istoria și filosofia științelor,* ed. II, Polirom, p. 1303–1305.

MURGOCI Gheorghe 1904: *Expoziția Asociației române de știință,* in „Calendarul Minervei", 1904, p. 97–103.

PETRE Dan 1983: *Asociații, Cluburi, Ligi, Societăți. Dicționar cronologic,* București, Editura Științifică și Enciclopedică.

SIMIONESCU Ion Th. 2005: *Evoluția culturii științifice în România,* in Rusu Dorina (coord.), „Discursuri de recepție",vol. IV (1907–1919), București, Editura Academiei Române, p. 432–452.

STOENESCU Constantin 2010: *Identitatea disciplinară a sociologiei științei în lucrările lui Robert K. Merton* in „Revista de Filozofie Analitică", IV/1, p. 25–42.

TATON René 1972: *Condițiile progresului științific în Europa Occidentală,* in Taton René (coord.), *Istoria generală a științei. Vol III: Știința contemporană. Secolul XIX,* Editura Științifică, București, p. 629–641.

Modelarea comportamentului urban în Timișoara secolului al XVIII-lea. Tipologia și normele de funcționare ale localurilor publice[1]

Sandra Hirsch
Doctorand, Universitatea Babeș-Bolyai
Panel: Abordări istoriografice în perspectivă comparatistă

Abstract
Leisure time 300 years ago in Timișoara is referenced in numerous archival documents, who also mention the establishments of the period. The documents attest the variety (types) of these establishments (inns, pubs, cafes), as well as selection of offers (alcoholic and non-alcoholic drinks and specific activities: card games, billiards, bowling, gambling and balls). Primary sources for the 1718–1778 period (the time the Banat was directly administered by Viennese authorities) contain factual information regarding the legislative framework that regulated the activities of Timișoara's inns and pubs. The majority of the documents is made up by letters between the Administration ant the mayor. The Banat Administration repeatedly involved itself to ensure the smooth running of the establishments, to regulate the right and conditions necessary to open a new inn or for the right to sell alcohol, to ensure a desired quality to price ratio and to supervise specific activities (gambling, music) and the business hours. Norms, either directly or subtly, also sought to achieve a certain behavior in citizens by trying to limit the time they spent in such establishments and by limiting excesses. Comparing the local norms with the overall norms of the time shows that local legislation is within the general bounds of the Habsburg state's legislative framework.

Keywords: Timișoara, 18th Century, public establishments, leisure time, civic norms.

Odată cu câștigarea războiului din 1716–1718 împotriva Sublimei Porți, Monarhia austriacă își mărește teritoriul, incluzând în granițele sale și Banatul, provincie otomană timp de 164 ani (Banatul de câmpie). Secolul al XVIII-lea (mai precis perioada administrației austriece:1716–1778) a adus cu sine schimbări care pot fi ușor urmărite pornind de la exemplul celui mai mare oraș al regiunii, Timișoara, vizibil transformată din fostă reședință de vilayet în oraș baroc central-european. Premisele au fost de la început favorabile Casei de Habsburg, deoarece Banatul, în lipsa unei aristocrații deținătoare de pământ, a fost supus în totalitate monarhului. Organul central al provinciei, Administrația Țării Banatului a fost direct subordonată forurilor aulice vieneze. Pentru că va avea toate cele necesare unei capitale de *Kronland,* Timișoara reflectă cel mai bine primele măsuri luate de autorități. Transformarea radicală a peisajului urban prin demararea unor construcții în bună parte rămase până azi, modificarea structurii etnice prin colonizări sau diversificarea meseriilor au avut ca scop îmbunătățirea calității vieții.

[1] Această lucrare a fost posibilă prin sprijinul financiar oferit de Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/140863, cu titlul „Cercetători competitivi pe plan european în domeniul științelor umaniste și socio-economice. Rețea de cercetare multiregională (CCPE)".

Privind însă mai atent, în măsura în care documentele de epocă ne-o permit, constatăm că s-a urmărit, subtil sau evident, și o modelare a comportamentului locuitorilor.

Cercetarea localurilor de epocă reprezintă o parte esențială în subiectul mai mare al petrecerii timpului liber. Numeroasele detalii ce reies din studiul documentelor se pot grupa în câteva subteme, cum ar fi normele generale de funcționare a localurilor, proprietarii și clientela, oferta, localizarea pe hartă a acestora, aspectul camerelor de oaspeți etc. Acest articol urmărește conturarea unui cadru general în care și-au desfășurat activitatea localurile din Timișoara în timpul administrației habsburgice. Scopul demersului nostru este de a arăta ce aspecte sunt urmărite de autoritățile care emit aceste norme, precum și ce comportamente civice încearcă să modeleze sau să modifice; în plus, prin exemplul Timișoarei avem ocazia de a compara legile aplicate aici cu cele generale din Monarhie.

Tipologie. Denumiri

Atât în documente cât și în bibliografia de specialitate apar câțiva termeni care încadrează numitul local într-o categorie. Ce se ascunde așadar în spatele denumirilor de *Schildwirtshaus* și *Buschenwirtshaus*? Bibliografia de specialitate vine cu lămuriri: *Schildgerechtigkeit* atribuit unei clădiri însemna posibilitatea de a caza oaspeți, în timp ce *Buschengerechtigkeit* reprezenta doar desfacerea alcoolului în simplele birturi (Hoffmann 1923:2; Jordan 1967:50; Fuchs 2012:37–38). Pe lângă acestea, alte nume care apar în documente sunt: *Wirtshaus, Schankhaus, Bierschank, Weinschank, Gasthaus, Kaffeehaus.* Atunci prin *Wirtshaus-, Schildfreiheit* sau *-gerechtigkeit* se înțelege dreptul de a deschide un local cu respectivele atributii. Uneori când denumirea pe care o oferă sursa nu este destul de clară, putem găsi lămuriri în restul documentului; de exemplu în anul 1755 feldmareșalul Bohn îi scrie din Viena maiorului Stockhausen pentru a-l ruga să-i fie rezervate 2–3 camere la cel mai bun han, *Zum Trompeter;* deși în text apare *Wirtshaus,* ne este clar din context că este vorba de un local cu posibilitate de cazare (Dir. district fortificații Tm. 25/1755: f.1, f.1v); firma *Zum goldenen Rößl* este un alt exemplu în care în documente nu apare clar ce atribuții ar avea și dacă oferea cazare, însă din Temesvarer Zeitung aflăm că în una din camerele sale și-a trăit primarul Peter Solderer ultimele zile (Schiff 1934:24).

Petiții și acte normative

Grija autorităților și a cetățenilor pentru aceste activități este timpurie, cum o dovedesc actele din anii 1718–1719. Astfel, din 1 ianuarie 1718 datează documentul ce conține 21 de cereri ale Magistratului (primarul) și răspunsul Comisiei organizatoare (for conducător provizoriu) la fiecare; la punctul 14 se cere construirea unei manufacturi de bere pentru a aproviziona localurile din oraș și din comunele din apropiere (Primăria Mun. Tm. 5/1718: f. 4); la fel, în februarie același an se repetă această doleanță cu explicația că apa din oraș nu este curată sau potabilă (Primăria Mun. Tm. 4/1718: f. 1v). Și locuitorii timișoreni din Palanca Mare cer autorităților permisiunea de a ridica două cârciumi, lucru acceptat „indem sein Gewerb zu treuben erlaubt seye"[2] (Primăria Mun. Tm. 9/1718: f. 1, f. 2). După cum se poate observa, localurile secolului al XVIII-lea din Timișoara își au începuturile în primii ani după integrarea Banatului în Monar-

[2] „prin asta să fie permis să-și exercite meseria" (traducerea noastră: t. n.).

hie. Asta înseamnă că și primele norme de organizare a acestora trebuie să fi existat deja; conform lui Leo Hoffmann la 11 septembrie 1719 se emite *Wirtshaus Einrichtungs-Norma,* care ocrotește localurile cu firmă, stabilite în anumite case; cele fără firmă nu au dreptul de a găzdui străini (existând o pedeapsă dacă ofereau camere călătorilor); în plus, nu se puteau aduce modificări firmei sau locației sale fără aprobare de la Administrația Țării (Hoffmann 1923:1–3). În inventarul corespunzător fondului Primăriei Municipiului Timișoara apare în dreptul dosarului 1/1719 descrierea: „măsuri contra debitului ilicit de vin; există numai 12 licențe, iar cetățenii își părăsesc meseria pentru a lenevi, ocupându-se cu vânzarea de băuturi", care ar putea fi documentul citat de Hoffmann în 1923; din păcate însă în dosar se află astăzi un cu totul alt act.

Următorul act normativ pentru localurile timișorene a fost emis în 1726 de către Administrație și transmis Magistratului; instrucțiunile amintesc de o *Resolution* din 11 septembrie 1719 care se referea la debitul de alcool și dreptul de a deține hanuri, acest act putând fi, din nou, cel citat de Hoffmann. Prin prezentul act din 1726 se dorește ca drepturile de a dechide un local și de a comercializa alcool să nu fie transferate altor localuri fără aprobarea Administrației, iar pentru verificarea bunului mers al lucrurilor vor fi trimiși doi consilieri ai primarului ca „ohne außnahm alle gäst- und schänkhhäuser wochentlich visitieren"[3] (Primăria Mun.Tm. 2/1726: f. 1). Apoi trebuia verificată calitatea vinului și prețul la care e servit (Primăria Mun. Tm. 2/1726: f. 1v). Exprimarea este asemănătoare cu citatul din *Wirtshaus Einrichtungs-Norma* a anului 1719[4] (Hoffmann 1923:10). Administrația mai are în vedere și întrunirile nepotrivite care au loc în zile de sărbătoare și le interzice, cum sunt interzise și jocurile și cum se încearcă a înlătura prezența femeilor „libertine" și a persoanelor suspecte din aceste localuri (Primăria Mun.Tm. 2/1726: f. 1v). De asemenea, este atestată existența unor plângeri mai vechi împotriva calității proaste a băuturii și a prețului „cămătăresc" al vinului amestecat sau acrit, fapte care ar fi trebuit pedepsite de primărie (Primăria Mun. Tm. 2/1726: f. 2, f. 2v). Documentul din anul următor (13 septembrie 1727) are în centrul atenției problema acelorași *Schild-* și *Buschenhäuser.* S-a constatat că s-au ridicat multe astfel de localuri și că aproape fiecare oferă vin și bere. De aceea este de mare necesitate ca imediat după ce primește această scrisoare, Magistratul să ordone întocmirea unui tabel cu numele tuturor proprietarilor de cârciumi care au demonstrat cu acte apartenența la un local sau altul (Primăria Mun. Tm. 3/1727: f. 1). Din nou apare grija pentru produsele servite și pentru client, dorind ca acesta să nu cheltuie în exces pe băutură, mai ales în condițiile în care nici apa, nici berea nu sunt de bună calitate (Primăria Mun. Tm. 3/1727: f. 1v). Avem astfel atestarea prin surse primare a unui fapt adesea citat de istoriografie, anume legătura între consumul de alcool și calitatea scăzută apei de băut în secolele trecute (van Horn Melton 2001:227).

Cum am observat deja, hanurile și birturile aveau nevoie de aprobarea Administrației Țării Banatului pentru a exista în legalitate. Din fericire au rămas peste timp câteva surse primare care enumeră localurile aprobate pentru perioada respectivă. Cel mai important astfel de document este transmis primăriei în iarna anului 1741. *Banater Landesadministration* hotărăște că

---

[3] „să controleze fără excepție toate birturile și hanurile săptămânal"(t. n.).

[4] „se ordonă ca să fie numiți de către Magistrat lunar doi consilieri, care să nu aparțină frăției cărciumarilor orășenești, care trebuie să inspecteze toate hanurile și cărciumile săptămânal sau mai des, pentru casă fie oferit vin corect cu măsura corectă." (t.n.).

nu pot exista mai mult de șase *Schanken* în cetate (*unter der Bürgerschaft*) și nu mai mult de două aparținând evreilor (*unter der Judenschaft*); măsura este luată împotriva înmulțirii necontrolate a acestor cârciumi și, din nou, împotriva vânzării de alcool de proastă calitate (Primăria Mun. Tm. 1/174: f.1). Ordinul e completat de lista cu localurile aprobate: *Zum goldenen Schlüßl, Zum goldenen Hirschen, Zum goldenen Rößl, Zu den goldenen Weintrauben, Zum weißen Ochsen* și Hebenstreith, precum și localurile evreilor Amigo Mayer și Moyses Löwel (Primăria Mun. Tm. 1/174: f. 1v). Doar doi ani mai târziu se emit două acte ce fac referire la numărul de localuri din oraș; pe 7 februarie 1743 se decide să nu existe mai mult de 14 *Schildwirtshäuser* și 10 *Buschenwirtshäuser* (Primăria Mun. Tm. 2/1743: f. 1, f. 1v). Se pare că doar câteva saptămâni mai târziu (27 februarie) apare o *Specification* care numește firmele aprobate la vremea respectivă: *Grüner Baum, Goldener Schlüßl, Weißer Engl, Goldene Krone, Trompeter, Goldener Hirsch, Weißes Kreuz, Goldener Stern, Weißer Ochs, Goldener Löwe, Goldener Adler, Goldenes Rössel, Roter Ochs, Goldene Weintraube, Wilder Mann, Elephant, Schwarzer Adler*, toate *Schildwirtshäuser* (Hoffmann 1923:6–7). Neavând la îndemână documentul original, nu putem ști dacă informația este în întregime corectă, mai ales că sunt enumerate 17, iar nu 14 hanuri. Prin rezoluția din 18 iunie 1750 se dorește ca localurile cu sau fără drept de cazare să nu depășească numărul 24 în totalitate (Hoffmann 1923:8).

În a doua jumătate a secolului al XVIII-lea continuă reglementările privind acest subiect. O scrisoare a Administrației din 22 ianuarie 1752 precizează care trebuie să fie orarul de funcționare al localurilor publice; birturile au dreptul de a ține deschis până la ora 23, iar cafenelele cu o oră în plus, dar pentru că a fost nesocotită interdicția, se amintește de ordonanța din luna iulie a aceluiași an prin care sunt pedepsiți proprietarii (cu câte 3 guldeni) și clienții care vor să intre după ora închiderii (cu câte 1 gulden și 30 crăițari) (Primăria Mun. Tm. 7/1755: f. 1, f. 1v). Însă cele mai interesante aspecte pe care le aflăm din acest document sunt următoarele: proprietarii pot lăsa muzica să răsune de maxim 3 ori pe săptămână: luni, marți și joi (Primăria Mun. Tm. 7/1755: f. 1). În această scrisoare este adusă spre atenția Magistratului german problema carnavalului, precizându-se: „aber bey dermahliger faschings zeith dem Publico gleichwollen eine mehrere ermöglichkeit dan in anderen zeithen zu gestalten, so verwilliget dieße Kaÿsl. Königliche landes Administration, daß in denen lezteren 14 faschings tägen die wirths häuser sowohl wie die caffe häuser länger, und zwar so lang uhr gäste vorhanden, ofen gehalten werden können"[5], interzicând totuși comerțul sau dezordinea (Primăria Mun. Tm. 7/1755: f. 1v).

Observăm că o altă problemă ce atrage atenția autorităților este tipul de vin; în Timișoara fiind răspândite două sortimente (vin de Buda, *OfnerWein* și vin local, *Banater Landwein*) se mai întâmpla ca ele să nu fie autentice, ci adesea amestecate, spre dezamăgirea clienților care depun plângeri; drept urmare Administrația hotărăște în 1754 ca birtașii să desfacă fie unul, fie celălalt fel de vin în localurile lor (Hoffmann 1923:11). Există însă o reacție din partea proprietarilor, care semnează un Memorandum adresat primarului, în care subliniază toate dezavantajele ce decurg din această măsură (ar pierde din clientelă, care este diversificată și de aceea

[5] „însă în timpul carnavalului pentru a oferi publicului o posibilitate în plus față de alte perioade, astfel autorizează această Administrație imperial-regală a Țării, ca în acele ultime 14 zile de carnaval atât cârciumile cât și cafenelele vor putea ține deschis mai mult, mai precis cât timp există oaspeți"(t. n.).

consumă din toate tipurile de băuturi alcoolice: femeile beau bere, localnicii, militarii și servitorii beau vin de Banat, pe când alți oaspeți îl preferă pe cel de Buda); printre semnatari se numără cârciumarii de la *Goldener Schlüßl, Goldener Hirsch, Trompeter, Goldene Weintraube,* dar și cei care se îngrijeau de localurile subordonate primăriei, care îi scriu separat Magistratului (Anton Klang de la ospătăria spitalului civil și Thomas Ehrhardt de la *Stadthaus*) (Hoffmann 1923:11–13). Pe 22 aprilie 1756 Administrația trimite o notă primăriei prin care amintește că doar șase ospătării au dreptul de a servi bere, deși în continuare se găsește bere de proastă calitate mai peste tot; se cere să fie propuse patru nume de localuri care să primească dreptul de debit de alcool, pe lângă cele din casele Deschan și Del Pondio, în caz contrar vor fi numite din oficiu. În răspunsul primarului și al consiliului se regăsesc următoarele localuri care „allein das bier und brantwein in der stadt und vestung auszuschenken erlaubet seyn solle"[6]: al domnului Philip Blaster, casa Valentin, spitalul orășenesc și al consilierului Simon; pe verso este notat din ordinul Administrației că ar mai fi nevoie de încă două localuri (Primăria Mun. Tm. 2/1756: f. 6, f. 3, f. 4v). Astfel, la 30 august 1756 se propune o separare clară între *Bierhäuser* și *Weinhäuser,* iar primei categorii i se alătură și dreptul de a vinde vinars (*die Brandweinschanksgerechtigkeit*); acest *Beneficium* este acordat următoarelor locații: maistrului tâmplar Fridl din casa Deschan, casei Blaser, coșarului Del Pondio, primăriei, La Elefant, maistrului constructor Valentin, spitalului civil și administratoarei cazărmii din casa Winkler (Primăria Mun. Tm. 2/1756. f. 1v., f. 2), așadar opt ospătării în total.

Din seria actelor ce reglementează în general buna funcționare a localurilor timișorene găsim o scrisoare din partea organului central al Banatului care face referire din nou la programul „artistic" al câtorva cârciumi. Se afirmă că anumiți proprietari (de la Strugure, Cerb, Cheia și Trei Coroane) întrețin o atmosferă zgomotoasă prin muzica ce se face auzită până în zori de zi și prin balurile pe care le dau, invitând cetățenii, care plătesc bilet în valoare de 30 crăițari (cr.); în acest caz birtașii vor plăti în plus față de taxa lunară de 1 florin (fl.) 30 cr. încă 2 fl. de fiecare dată când muzica va răsuna după ora 10, chiar dacă depășesc cu doar un sfert de oră; de asemenea se recomandă deținătorilor de birt ca în ziua în care doresc să pună muzică mai târziu de ora precizată, să se prezinte de dimineață pentru a solicita autorizație de la președintele Administrației, contele de Vilana Perlas (Primăria Mun. Tm. 6/1756: f. 1). În mod asemănător, spre finalul perioadei de care ne ocupăm se emite un act adresat Magistratului rascian (al comunității ortodoxe) în care se ordonă colectarea unor taxe de la localuri, în funcție de specificul și de activitățile desfășurate, care vor fi transferate în contul Școlilor normale. Se iau în calcul patru tipuri de localuri: *Wirtshäuser, Bierhäuser, Kaffeehäuser* (cafenele) și *Kegelstätten* (popicării). Împărțite pe criteriul spațial, în cetate respectiv în suburbie, acestea vor plăti următoarele sume anual astfel: birturile cu muzică 10/6 fl., berăriile cu muzică 5/4 fl., cafenelele unde se poate juca biliard 2/1 fl., iar popicăriile din suburbie vor fi taxate cu 1 fl. pe an (Primăria Mun. Tm. 8/1776: f. 1).

Legile din Monarhie. Comparație

Reglementările aplicate în cazul orașului Timișoara pot fi incluse în schema mai largă a legilor și ordonanțelor din aceeași perioadă, din întreaga Monarhie, pe care le găsim în volumele din

[6] „doar ele sunt autorizate a servi bere și vinars în oraș și în cetate"(t. n.).

așa-numita *Theresianisches Gesetzbuch.* Comparația dintre perspectiva locală și cea de la centru va întregi cu siguranță cunoștințele pe care le-am dobândit în urma cercetării documentelor.

O regulă impusă în toate țările Coroanei, pe care am regăsit-o și în Timișoara este următoarea: „Die Schankgerechtigkeit solle nicht au andere Häuser übertragen, noch der Wein in Bier, oder das Bier in einen Weinschank verändert werden." (*Sammlung* 1760–1765:114), așadar dreptul de debit de alcool nu poate fi transferat de la o casă la alta și nici dreptul de desfacere a vinului nu poate fi schimbat cu cel de servire a berii.

Hangii și cârciumarii se află în atenția multor legi, având obligația de a raporta străinii care doresc să facă popas în localurile lor (*Sammlung* 1755–1759:350; *Sammlung* 1760–1765:281, 276), de a fi atenți, laolată cu măcelarii și brutarii la măsurile și la greutățile folosite (*Sammlung* 1770–1773:536), de a păstra curățenia în ospătării (în special în cele de la oraș să fie evitat sacrificiul animalelor din motive de sănătate publică) (*Sammlung* 1753–1754:145–146). Și producătorii de băuturi alcoolice sunt vizați de câteva reguli, de exemplu vinarsul nu poate fi produs din cereale (*Sammlung* 1777–1780:498), berarilor li se atrage atenția asupra calității berii (și a malțului utilizat) și asupra prețului la care trebuie vândută (*Sammlung* 1755–1759:401). Una din cele mai detaliate legi este nr. 1202 din 14 mai 1770 care întâi numește tipurile existente de băuturi alcoolice (*Bier, Wein und Brantwein, von allerlei Gattungen*) și modul în care cârciumarii le pot procura, apoi se fac observații comercianților de vin să nu îndrăznească a falsifica băutura, pentru că exista controlori (*Weinbeschauer*) care îi vor inspecta; producătorii de bere și vinars nu trebuie să-și vândă licorile până nu sunt inspectate în prealabil; la final se repetă interdicția de a amesteca băuturile cu apă sau de a le falsifica, căci acei *Weinbeschauer* vor vizita atât birturile, cafenelele cât și pivnițele lor pentru a aplica pedepse după caz (*Sammlung* 1770–1773:225–227). Continuând discuția despre oferta localurilor de epocă, găsim în colecția de legi câteva care aduc în atenție alte produse îndrăgite de locuitorii Monarhiei: cacao, ciocolată, ceai sau cafea (*Sammlung* 1760–1765:149–150; *Sammlung* 1770–1773:347).

Există și la nivel central reguli care interzic jocurile, așa cum în exemplul nostru autoritățile doresc limitarea lor. Jocurile atestate de aceste legi sunt biliardul (*Billard*), zarurile (*Würfelspiel*), *Trenta quaranta, Pharaon, Passadieci, Bancospiel,* pariurile (*Wetten)* etc., numite laolaltă *Hazardspiele* (*Sammlung* 1740–1752:16–17, 28–31; *Sammlung* 1760–1765:519).

Delimitarea timpului în teritoriile Casei de Habsburg este un detaliu atent urmărit, pentru ca supușii să fie conștienți de îndatoririle lor și să nu confunde timpul destinat muncii și rugăciunii cu timpul distracției. Un număr mare de legi atinge această problematică, cu măsuri pe care le-am observat deja în cazul Timișoarei. Zilele de sărbătoare, duminicile și orele de slujbă beneficiază de un loc privilegiat, după cum urmează: gazdele nu au voie să-și servească clienții și nici să pună muzică înainte și în timpul serviciului divin (*Sammlung* 1760–1765:116–117), transportul și vânzarea vinului sunt interzise duminica și de sărbători (*Sammlung* 1760–1765:66; *Sammlung* 1770–1773:488), iar tot în aceste momente localurile pot deschide la ora 3 după-masa la sate respectiv 4 la orașe, însă cafenelele pot deschide la 9 dimineața (*Sammlung* 1770–1773:430–431).

Sursele citate referitoare la Timișoara reprezintă pentru epocă simple ordine transmise de autoritatea provincială primarilor, dar ele sunt pentru cercetători un bogat izvor de informații. Din descifrarea lor aflăm ce activități preferau timișorenii de secol XVIII în timpul liber petrecut în locurile publice, pentru că proprietarii nu ofereau clienților doar mâncare, cafea sau

băuturi alcoolice, ci completau tabloul pitoresc cu muzică, jocuri de cărți, popice sau biliard. Deși nu interzic aceste activități, ci le taxează suplimentar, autoritățile ar părea că încearcă prin asta și o modelare a comportamentului supușilor; mesajul subtil transmis aici ar spune că este nevoie de cumpătare în toate, căci jocurile în exces sunt o pierdere de vreme, iar muzica încontinuu poate deranja. Sunt vizate inclusiv persoanele care în zile de sărbătoare se află în cârciumă în loc să fie la slujba din biserică. Precizia și acuratețea unora din norme încearcă să insufle supușilor aceeași ordine, același sentiment de responsabilitate, care trebuie dovedit de locuitorii urbei când vine vorba de modurile potrivite de destindere. Din înșiruirea de ordine și rezoluții se poate concluziona că instanțele legiuitoare erau interesate în general de numărul de hanuri și cârciumi și de clara împărțire a acestora în funcție de serviciile/produsele oferite, de oferta localului (băuturi alcoolice în general) și de prețurile practicate, de orarul de funcționare în strânsă legătură cu activitățile desfășurate (muzica, balurile, jocurile).

Referințe bibliografice

I. Izvoare inedite:

Serviciul Județean al Arhivelor Naționale (SJAN)Timiș:
Fond Direcția districtului de fortificații Timișoara (1623–1860) F. 115: dosar 25/1755.
Fond Primăria Municipiului Timișoara (1691–1971) F. 2: dosarele 4/1718, 5/1718, 9/1718, 2/1726, 3/1727, 1/1741, 2/1743, 7/1755, 2/1756, 6/1756, 8/1776.

II. Izvoare edite:

*** *Sammlung aller k.k. Verordnungen und Gesetze vom Jahre 1740 bis 1780 die unter der Regierung des Kaisers Joseph II. Theils noch ganz bestehen, Theils zum theile abgeändert sind, als ein Hilfs-und Ergänzungsbuch zu dem Handbuche alle unter der Regierung des Kaisers Joseph II für die k.-k. Erbländer,* vol. 1–8, http://alex.onb.ac.at/tab_tgb.htm:
*** *Sammlung* 1740–1752: vol. 1.
*** *Sammlung* 1753–1754: vol. 2.
*** *Sammlung* 1755–1759: vol. 3.
*** *Sammlung* 1760–1765: vol. 4.
*** *Sammlung* 1770–1773: vol. 6.
*** *Sammlung* 1777–1780: vol. 8.

III. Lucrări de specialitate:

FUCHS, Antje 2012: *Zwischen Kommerz, Kommunikation und Kontrolle. Zur Wirtschaftskultur in Saarbrücken und St. Johann im 18. Jahrhundert* (teză), Saarbrücken.
HOFFMANN, Leo 1923: *Die Wirtshäuser Temeswars von 1717–1755,* Timișoara, Druck der Schwäbischen Buchdruckerei.
JORDAN, Sonja 1967: *Die kaiserliche Wirtschaftspolitik im Banat im 18. Jahrhundert,* München, Editura R. Oldenbourg.
SCHIFF, Bela 1934: *Eine alte Hauschronik. Aus dem Lebensroman des Stadtrichters Solderer,* in „Temesvarer Zeitung", LXXXIII/76, p. 24–25.
VAN HORN MELTON, James 2001: *The Rise of the Public in Enlightenment Europe,* Cambridge University Press.

Patriarhul Iustin Moisescu în „Peregrinatio Academica”[1] Problema note

Florin Onica
Doctorand, Școala Doctorală de Relații Internaționale și Studii de Securitate,
Facultatea de Istorie și ilosofie, Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca

Abstract
Iustin Moisescu, the fourth Patriarch of the Romanian Orthodoxy, occupies a well-defined place among the prominent hierarchs-scholars in the recent past of the Church. He belongs of the intellectual elite of the romanian theology and is recognized as a hierarch, scholar and teacher of high academic standards. During his ecclesiastical career we can distinguish two distinct periods: the first is the academic formation and the other covers the time he served as a bishop. His academic path was definitely influenced by the direct links he maintained with the Patriarch Miron Cristea, who helped the student Iustin Moisescu to complete his studies in Athens and Strasbourg. Subsequently he continued his academic journey to Warsaw, where he worked as a professor at the prestigious university in the capital of Poland. Returning to the country, he was appointed professor at the Faculty of Theology of Suceava and then at the Theological Institute in Bucharest. He has the privilege of being the only hierarch who shepherded by turn in all three great Romanian provinces, first as Metropolitan of Transylvania between the years 1956–1957, Metropolitan of Moldavia between the years 1957–1977 and then in June 1977, he was promoted as the Patriarch of the Romanian Orthodox Church.

Keywords: peregrinatio academica, cultural transfer, theology, history of elites, patriarch.

În galeria ierarhilor cărturari de mare prestigiu care aparțin trecutului recent al Bisericii figurează și cel de-al patrulea patriarh al României, Iustin Moisescu. Abordând personalitatea și activitatea complexă a acestui erudit patriarh, analiza epocii în care a trăit și a evoluției sale intelectuale în cadrul unor importante universități din afara granițelor țării, vom contribui la deslușirea mecanismelor formative și a evoluției sale spirituale. Parcursul academic al lui Iustin Moisescu, categoric influențat de legăturile nemijlocite pe care le-a întreținut cu patriarhul Miron Cristea, va atesta, de-a lungul celor șaptesprezece ani de profesorat teologic, valoarea unui cadru didactic de elită care și-a elaborat opera accesându-și sursele în limba originală. Profesor de teologie metamorfozat în ocârmuitor de eparhie, Iustin Moisescu își va multiplica peregrinările, participând la numeroase conferințe și întruniri panortodoxe și ecumenice, vizitând țări precum: India, Elveția, Franța, URSS, Turcia, Grecia, Marea Britanie, RFG, SUA, Iugoslavia, Suedia și Kenya.

După Primul Război Mondial, un interes extins va fi acordat în cadrul noii Europei și cooperării academice și intelectuale internaționale, dar mai ales schimbului de studenți sau de

[1] Această lucrare a fost posibilă prin sprijinul financiar oferit de Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/140863, cu titlul „Cercetători competitivi pe plan european în domeniul științelor umaniste și socio-economice. Rețea de cercetare multiregională (CCPE)”.

profesori, fenomenul de *peregrinatio academica* înregistrând o evidentă amplificare. Universitățile românești erau interesate de a avea specialiști cu o bună pregătire în străinătate, stagiile din afara granițelor fiind considerate drept o garanție a dezvoltării unei elite academice naționale performante, statul căutând cu precădere posesorii unei diplome externe pentru a personifica diferite domenii[i]. Trebuie ținut cont de faptul că nu oricine își permitea să studieze la universitățile de prestigiu din afara țării, acest privilegiu fiindu-le rezervat doar celor care dispuneau de resursele financiare necesare sau celor foarte silitori, care chiar dacă proveneau din categorii sociale defavorizate, în baza principiului academic puteau beneficia de susținerea statului. Așadfar, singura soluție pentru studenții fără posibilități materiale era obținerea unei burse de studii, cu toate că nu exista încă un sistem organizat de acordare a unor astfel de finanțări de către statul român.

Miron Cristea, primul patriarh al României, la recomandarea fostului său profesor de pedagogie, Ioan Popescu, a fost sprijinit de mitropolitul Ardealului Miron Romanul, pentru a obține o bursă de stat[ii], prin intermediul Societății „Transilvania”. A studiat la Facultatea de Litere și Filosofie a Universității din Budapesta, obținând titlul de doctor în anul 1895[iii][2]. Mai apoi, de pe cea mai înaltă treaptă a ierarhiei bisericești din România interbelică, dubla sa implicare politico-eclesiastică a stârnit uneori reacții vehemente la adresa patriarhului-regent[3] sau patriarhului-prim-ministru[4], fiind calificat în presa vremii drept „prinț al Bisercii” de cei care nu puteau trece cu vederea stilul său de viață prea puțin conform cu preceptele ascetice ale religiei ortodoxe[iv][5].

Deși în aparență înaltul ierarh dădea impresia unui veritabil „om politic”, nu s-a impus totuși prin această calitate. S-a remarcat însă prin susținerea învățământului românesc și, datorită abundentei corespondențe pe care a întreținut-o cu conducătorii altor biserici locale sau cu șefii unor state, a fost considerat o personalitate providențială pentru Biserica Ortodoxă universală[v]. Un exemplu referitor la activitatea eclesiastică internațională a patriarhului Miron Cristea îl constituie vizita ministrului plenipotențial al Poloniei la București, care îi solicită câteva sfaturi în privința Bisericii Ortodoxe Poloneze. Miron Cristea concluziona în urma acestei întrevederi: „se vede că așa au și făcut, precum rezultă din raportul ce mi-l trimite ministrul nostru de externe, respectiv legațiunea noastră din Polonia.”[vi].(Cristea 1999:54).

Preocuparea pentru îmbunătățirea calității învățământului românesc în general și a celui teologic în special, mai ales a celui superior, prin trimiterea tinerilor merituoși să se perfecționeze în afara granițelor țării, reprezintă o constantă a activității complexe a primului patriarh al românilor, încă din vremea când ocupa funcția de consilier mitropolitan al Arhiepiscopiei Sibiului (1902–1909): „Printre personalitățile de seamă ridicate din părțile noastre, Elie Miron Cristea, care avea să ajungă primul patriarh al românilor, a fost fără îndoială unul dintre cei

---

[2] Trece examenul de doctorat la data de 15 mai 1985, cu teza: *Eminescu. Viața și opera. Studii aupra unor creații mai noi din literatura română,* publicată în limba maghiară, în același an, la Budapesta.

[3] Pe lângă faptul că era senator de drept, a făcut parte din „Înalta regență”, alcătuită din trei membri, care a condus România între 20 iulie 1927 și 8 iunie 1930.

[4] Din data de 10 februarie 1938 i s-a încredințat funcția de prim-ministru, calitate pe care a deținut-o până la moarte.

[5] Nae Ionescu susținea că funcția de patriarh era incompatibilă cu cea de regent, desfășurând o susținută campanie împotriva acestuia prin ziarul *Cuvântul*.

mai înverșunați luptători pentru susținerea și apărarea învățământului românesc."[vii].(Marc 2006:11).

Abia instalat în funcția de patriarh, Miron Cristea, preocupat necontenit de o pregătire temeinică a tinerilor teologi, viitori preoți sau funcționari în administrația bisericească, propunea celorlați ierarhi membri ai Sinodului, trei priorități considerate de el esențiale pentru evoluția educației teologice. Acestea erau: obținerea unui număr cât mai mare de burse pentru tinerii teologi din partea statului, crearea de catedre de literatură teologică greacă și slavă la Facultatea de Teologie din București pentru creșterea prestigiului internațional al acestei instituții și înființarea unei academii de Muzică Bisericească[viii].

Toate aceste eforturi s-a concretizat într-o ameliorare generală a nivelului teologiei românești, vechile instituții de învățământ eclesiastic din București, Chișinău, Cernăuți sau Sibiu cunoscând o optimizare structurală: „Învățământul teologic românesc și gândirea ortodoxă românească încep să aibă un caracter modern. Apar cursuri tipărite pentru studenți, studii și monografii specializate, care marchează debutul unei literaturi teologice originale, moderne."[ix]. Școlile teologice de diverse grade vor avea un număr tot mai mare de absolvenți, deși mulți dintre aceștia vor urma o carieră laică, iar imaginea publică a preotului ortodox, deținător al unui nivel redus de cunoștințe teologice veritabile, va fi substituită treptat în epocă și de o imagine a teologului erudit.

Cu toate acestea, mai era nevoie încă de reforme profunde pentru a aspira la o identitate calitativă a universităților românești cu cele occidentale, instituțiile academice naționale caracterizându-se prin supeficialitate și calitatea mediocră a celei mai mari părți din corpul profesoral[x]. Pentru a facilita formarea unei elite teologice moderne, Miron Cristea va trimite studenți români în mai multe centre academice din Occident, precum: Paris, Strasbourg, Montpellier, New-York, respectiv Atena și Varșovia. „Preoții superiori – afirma acesta – nu se pot crește numai în țară"[xi] (S.A.N.I.C., fond Miron Cristea, dosar 3, f. 91 v.), propunând acordarea de burse pentru studenții teologi mai ales în domeniul studiilor biblice, „cari în țară la noi lasă mult de dorit"[xii]. Cooperările internaționale cu celelalte Biserici, în special cu cea anglicană[xiii], au beneficiat de un apreciabil interes din partea patriarhului Miron Cristea, pentru cultivarea cărora a derulat numeroase schimburi de studenți cu unele țări precum: Bulgaria, Albania, Polonia, Letonia și Siria[xiv].

În acest context, cel de-al patrulea viitor patriarh al Romaniei va fi trimis să se specializeze la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității din Atena. Tânărul teolog Iustin Moisescu, născut în data de 5 martie 1910, era al doilea din cei patru copii[xv6] ai învățătorului Ioan Gh. Moisescu din satul Cândești, comuna Albești, situată în fostul județ Muscel (azi Argeș). Tatăl său a murit eroic pe front ca ofițer în toamna anului 1916, în luptele dramatice pe care armata română le-a dat pentru apărarea Bucureștilor, fiind înmormântat în cimitirul eroilor Ghencea Militar din București. Între anii 1916–1921 a urmat cursurile școlii primare în satul său natal, distingându-se, ca premiant, la învățătură și purtare[xvi].

---

[6] Una dintre surorile lui Iustin Moisescu, Lucreția (căsătorită Brătulescu), a fost învățătoare. Soțul acesteia, M. Brătulescu, fost deputat manist de Câmpulung Muscel, era președintele Judecătoriei din Câmpulung Muscel. Cealaltă soră, Elena Maria (căsătorită Stoica), era casnică, fiind căsătorită cu un învățător din comuna natală. Fratele Octavian a îmbrățișat și el cariera didactică, fiind învățător de profesie.

Timp de un an va fi elev al liceului „Dinicu Golescu” din Câmpulung-Muscel, transferându-se apoi, în 1922, ca bursier, la Seminarul teologic „Patriarhul Miron”, special constituit pentru orfanii de război pe vechile ruine ale chiliilor Mănăstirii Negru Vodă din Câmpulung-Muscel, din inițiativa patriarhului Miron Cristea, inaugurarea oficială având loc la 12 noiembrie 1922[xvii7]. În cei opt ani de studii, viitorul profesor de teologie s-a remarcat atât din punct de vedere intelectual, cât și printr-o conduită morală ireproșabilă[xviii]. Făcând parte din prima serie de absolvenți, va termina studiile ca șef de promoție în iunie 1930. Pasiunea sa pentru aprofundarea cunoștințelor teologice, însușirea limbilor clasice și moderne, precum și sprijinul patriarhului Miron Cristea aveau să-i deschidă filiera universităților de prestigiu din afara țării.

Încrezător în capacitățile intelectuale ale tânărului absolvent, patriarhul îl va trimite să studieze teologia la Atena pentru o perioadă de patru ani, în intervalul 1930–1934. Tânărul bursier se va remarca și aici, reușind prin muncă sistematică să încheie cu succes cei patru ani de studii, însușindu-și temeinic limba greacă veche și neogreaca. Bucurându-se de aprecieri encomiastice din partea profesorilor, va trece examenul de licență în teologie cu calificativul *ἄριστα*[8]. Un alt mare elenist de la noi, Grigorie Marcu, se va instrui în aceeași perioadă la Facultatea de Teologie din Atena, pe parcursul anului academic 1933/34, fiind trimis de mitropolitul Nicolae Bălan al Ardealului pentru studii de specializare în Noul Testament[xix].

Revenind în țară, în toamna aceluiași an 1934, teologul Iustin Moisescu va beneficia de o nouă bursă pentru studii de specializare și aprofundare a limbilor moderne la Facultatea de Teologie Catolică a Universității din Strasbourg. Capitală a regiunii Alsacia, situată într-o zonă geografică intens disputată, Strasbourg s-a aflat sub dominația și influența germană începând din anul 1870 până la sfârșitul Primului Război Mondial, înfățișarea localității schimbându-se în această perioadă. Pe lângă o situație administrativă și economică mult mai dinamică, construcția unui teatru, a unui palat de justiție, dar mai ales a unei importante universități și a unei școli de medicină, au contribuit la modernizarea acestui topos. După primul război mondial Universitatea din Strasbourg a revenit sub autoritatea franceză. Diminuarea publicului studențesc german, drept consecință a încheierii tratatului de pace de la Versailles în 1919, a fost compensată prin prezența tinerilor străini care aleg să studieze la universitatea de aici, aceasta devenind o reală competitoare pentru multe din instituțiile similare ale Franței[xx]. Până la primul război mondial, când Harvard îi va lua locul, biblioteca înființată de germani la Strasbourg era cea mai importantă din lume, prin cele mai mult de o jumătate de milion de volume[xxi].

Facultatea de teologie catolică și protestantă de aici a fost frecventată de mai mulți români, printre care amintim aici: Petru Andrei (1908–1979), care a obținut licența în dreptul canonic; Andrei Magier (1891–1961), profesor și rector al Academiei de Teologie Ortodoxă din Oradea, a studiat la Universitatea din Strasbourg după terminarea cursurilor teologice de la Cernăuți; Florea Mureșan (1907–1961), protopop și profesor la Academia Teologică din Cluj, ce a studiat un an la Strasbourg (1930/1) și unul la Berlin (1931/2), susținându-și doctoratul la București în

---

[7] Pe lângă înființarea Seminarului teologic pentru orfanii de război de la Câpulung-Muscel, patriarhului Miron Cristea i se datorează și ctitoria celui de la Craiova (1922), a Academiei de muzică de la București (1927) și a Seminarului de la Cernica (29 octombrie 1929).

[8] *Ἄριστα* (*arista*) este echivalentul grecesc al latinescului *magna cum laude.*

1948; Nicolae Neaga (1902–2002), profesor la Academia Teologică din Sibiu, era absolvent al facultății de teologie de la Cernăuți, unde a obținut și doctoratul (1933), specializându-se apoi la Atena (1926–1927) și – pentru limbile ebraică, arabă și asiro-babiloniană – la Strasbourg (1927–1928).

În acest mediu a petrecut Iustin Moisescu doi ani academici (1934–1936), audiind în principal cursurile de istoria Bisericii și istoria literaturii creștine vechi ale savantului profesor Émile Amann, coordonatorul vestitului dicționar de teologie romano-catolică. În paralel cu audierea cursurilor și perfecționarea limbii franceze, Iustin Moisescu și-a urmărit cu stăruință proiectul de specializare teologică și s-a concentrat în vederea pregătirii tezei de doctorat, adunând materialul necesar întocmirii acesteia.

În anul 1936, susținut de Patriarhia Română, se va întoarce de la Strasbourg în Grecia, la Atena, luând parte la primul Congres internațional de teologie ortodoxă ținut în 1936[xxii]. Timp de un an urmează din nou aici cursuri de specializare, iar în luna iunie 1937, la vârsta de 27 de ani, Iustin Moisescu obține titlul de doctor în teologie al Universității din Atena, cu teza: *Evagrie din Pont – viața, scrierile și învățătura,* redactată în limba greacă și admisă cu calificativul *άριστα.* Coordonatorul științific al tezei a fost reputatul patrolog Dimitrie Balanos. Lucrarea a fost premiată de Academia de științe din Atena[xxiii], reușita doctorandului român demonstrând faptul că nu se poate face teologie cu adevărat fără a avea acces direct la scrierile patristice, în limba originală, acestea constituind un izvor autentic și autorizat al Ortodoxiei.

Reîntors în țară în 1937, proaspătul doctor își echivalează la Facultatea de Teologie din București titlurile de licențiat și doctor obținute la Atena[xxiv][9]. Rămâne pentru o scurtă perioadă în România, funcționând ca profesor de limba latină la Seminarul „Nifon Mitropolitul" din București în anul școlar 1937–1938. Intensificându-se cooperările internaționale dintre universități, în perioada interbelică, instituțiile românești de învățământ au fost vizitate de celebri intelectuali și profesori din diverse medii academice, iar unii profesori români țineau cursuri în afara granițelor țării. Iustin Moisescu va pleca din nou în străinătate, și de această dată tot prin intermedierea patriarhului Miron Cristea, însă în calitate de profesor.

În cadrul întâlnirilor bilaterale dintre întâistătătorii celor două Biserici ortodoxe, din România și Polonia[xxv][10], se va pune în discuție trimiterea unui teolog român foarte bine instruit, pentru a fi numit profesor la Facultatea de Teologie Ortodoxă de la Universitatea din Varșovia, guvernul polon solicitând ulterior acest lucru autorităților române. Astfel, în primăvara anului 1938, tânărul doctor în teologie Iustin Moisescu a fost recomandat de către patriarhul Miron Cristea și Sfântul Sinod ambasadei polone din București prin adresa nr. 2417 din 20 octombrie 1938, Mitropoliei Ortodoxe din Varșovia, prin adresa nr. 2418 din 20 octombrie 1938, și Ambasadei române din Varșovia prin adresa 2774 din 9 decembrie 1938, pentru a fi numit profesor la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Varșovia[xxvi][11], cu speranța că el va contribui la consolidarea legăturilor eclesiastice și culturale dintre cele două țări. În urma acestor recomandări și

---

[9] Iustin Moisescu redactează un memoriu de activitate adresat Ministrului Educației, Cultelor și Artelor, în care menționează absolvirea studiilor de licență cu diploma 417 din 1934 și pe cele de ladoctorat cu diploma 6615 din 1937.

[10] În anul 1936 patriarhul Miron Cristea este vizitat de o numeroasă delegație a Bisericii Ortodoxe din Polonia, ce-l avea în frunte pe mitropolitul Dionisie al Varșoviei.

[11] Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române, prin adresa nr. 2416 din 20 Octombrie 1938, îi face cunoscut lui Iustin Moisescu că va fi trimis ca profesor de teologie în Polonia.

pe baza titlurilor academice pe care le deținea, Ministerul Educației și al cultelor religioase din Polonia îl numește profesor suplinitor pe data de 1 noiembrie 1938, iar în data de 1 august 1939 ca profesor agregat la Catedra de *Introducerea și Exegeza Noului Testament* la Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității din Varșovia[xxvii], unde îl va înlocui pe celebrul profesor Nicolae Arseniev.

În perioada în care a funcționat ca profesor la Varșovia, Iustin Moisescu a elaborat următoarele cursuri în limba polonă: *Introducere generală și specială în cărțile sfinte ale Noului Testament* (480 pagini bătute la mașină), *Exegeza Epistolei Sfântului Pavel către Galateni* (165 pagini), *Exegeza prologului Evangheliei după Ioan* (56 pagini). Aceste cursuri au fost analizate de profesorii Milan Șesan și Vladimir Prelipceanu, care au constatat „valoarea lor științifică, didactică, precum și deplina lor concordanță cu învățătura Bisericii Ortodoxe”[xxviii](Plămădeală 1988:64). Datorită cunoștințelor aprofundate de limbă greacă și expunerii clare și sistematice, cursurile sale s-au bucurat de o largă apreciere în Polonia, profesorul teolog român fiind un bun specialist în materia predată.

Pe lângă activitatea didactică, a fost membru al Institutului de cultură „Mianowski” din Varșovia și membru în Comisia de traducere a cărților teologice în limba polonă[xxix]. La Facultatea de teologie ortodoxă din cadrul Universității din Varșovia funcționează până în toamna anului 1939, când, izbucnind cel de-al doilea Război Mondial, Polonia a fost ocupată de Germania nazistă, profesorul de teologie Iustin Moisescu fiind nevoit să se întoarcă în țară.

După încheierea stagiului militar la Școala de ofițeri din Ploiești[xxx], în octombrie 1940, va fi încadrat la Facultatea de Teologie din Suceava, mutată de la Cernăuți, care aparținea de Universitatea din Iași. Prin decizia ministrului nr. 194218 din 11 octombrie 1940[xxxi] va fi numit profesor la catedra de *Exegeza Noului Testament*, în anul universitar 1940–1941, profesorul Iustin Moisescu având ca activitate didactică cinci ore de curs și două ore de seminar săptămânal[xxxii]. La Suceava va alcătui următoarele cursuri: *Introducere în cărțile sfinte ale Noului Testament*, *Exegeză* și *Ermineutică Biblică*, analizate de profesorii Milan Șesan și Vladimir Prelipceanu, care au constatat că „forma de exprimare a autorului în limba română se distinge prin concizie și claritate”[xxxiii]. Prelegerile sale captivau îndeosebi prin claritate, distingându-se prin analiza științifică amănunțită a temelor tratate la nivel academic, însă cu un stil lingvistic care, aparent, lăsa impresia de rigiditate[xxxiv].

La 1 ianuarie 1942 devine titular al catedrei de *Exegeza Noului Testament* la Facultatea de Teologie din Suceava, desfășurându-și activitatea didactică până la 1 decembrie 1946, când, vacantându-se catedra de *Exegeza Noului Testament* de la Facultatea de Teologie din București, este chemat și numit titularul acestei catedre, ca succesor al profesorului Haralambie Rovența. În Ianuarie 1949, prin trecerea învățământului teologic de toate gradele în seama și sub directa îndrumare a Bisericii Ortodoxe Române, Iustin Moisescu este încadrat profesor titular la catedra de *Studiul Noului Testament* de la Institutul Teologic Universitar din București, unde, cu o sincopă, funcționează până în 1956[xxxv].

În anul 1952, Iustin Moisescu va fi îndepărtat de la catedra de *Studiul Noului Testament* din cadrul Institutului Teologic Universitar din București, al cărei titular era, de către Vasile Pogăceanu, ministru al Cultelor între 23 iunie 1951–24 ianuarie 1953. În aceeași perioadă, Valeriu Anania a pierdut postul de decan al Centrului de Îndrumari Misionare și Sociale de la Curtea de Argeș, unde ținea cursuri de istorie bisericească și omiletică pentru preoți. Dacă pentru

Valeriu Anania, patriarhul Justinian Marina a găsit repede o soluție, numindu-l director al Bibliotecii Palatului Patriarhal, nu s-a arătat la fel de binevoitor și față de profesorul Iustin Moisescu. Atitudinea patriarhului era inexplicabilă, cu atât mai mult cu cât acesta fusese în relații foarte bune cu dascălul celibatar, încercând să-l convingă „a accepta perspectiva devenirii în ierarhia superioară bisericească. Profesorul însă, burlac convins și boem fără griji, se opunea constant și mărturisea că, atâta vreme cât se bucură de o catedră și o leafă sigură, nu are nici un interes să-și complice viața[xxxvi](Anania 2008:211).

Pierderea catedrei a însemnat însă o adevărată catastrofă pentru Iustin Moisescu, nefiind pregătit nici din punct de vedere sufletesc și nici material pentru un astfel de eveniment. Valeriu Anania spune despre el:

> „Iustin nu strângea bani albi pentru zile negre. Mânca zilnic la cantina profesorilor din Institut, împreună cu cei mai mulți dintre noi. De cum se dădeau lefurile, nu-l mai vedea nimeni prin cantină; își cheltuia salariul în numai patru-cinci zile, prin restaurante bune… l-am văzut așteptând ore întregi – și zile de-a rândul – la ușa patriarhului, în nădejdea unei slujbe, fără să fie primit.”[xxxvii].(Anania 2008:212).

Patriarhul părea a fi de acord cu măsurile luate de ministru împotriva profesorului Iustin Moisescu, astfel că acesta a fost nevoit să trăiască din împrumuturi până când în locul lui Pogăceanu a fost numit ministru al Cultelor profesorul Petre Constantinescu-Iași, probabil cel mai renumit dintre universitarii români pentru activitatea sa comunistă. Profesor de istorie la Universitatea din Iași, apoi la cea din București, acesta fusese președintele Partidului Național Popular (PNP), iar în 1921 a devenit membru fondator al Partidului Comunist Român. La foarte scurt timp după instalarea noului ministru, Iustin Moisescu va fi repus la catedră și numit director în Ministerul Cultelor. Colaborarea dintre cei doi va continua, ministrul Constantinescu-Iași reușind ceea ce nu izbutise patriarhul: să-l convingă pe profesor să devină mitropolit al Ardealului după ce mitropolitul Nicolae Bălan încetase din viață.

Cu toată opoziția patriarhului Justinian Marina, profesorul de teologie va avea o ascensiune spectaculoasă în rândurile ierarhiei clericale. „Cel care urma să devină arhiereu fără ca în viața lui să fi pus mâna pe o cădelniță”[xxxviii](Anania 2008:212) va fi călugărit la manăstirea Cernica, pentru a se conforma canoanelor. La 23 februarie 1956 este hirotonit diacon de către episcopul-vicar patriarhal Teoctist Arăpașu. A doua zi, celălalt episcop-vicar patriarhal Antim Nica îl hirotonește preot, iar a patra zi, la 26 februarie, Adunarea Națională Bisericească, potrivit Statutului, constituită în Colegiul Electoral, îl alege mitropolit al Ardealului. În data de 15 Martie 1956 patriarhul Justinian, mitropolitul Firmilian al Olteniei și episcopul Nicolae Colan al Clujului îl vor hirotoni arhiereu. De la începutul învățământului teologic universitar din București, în 1881, era al optulea profesor chemat de la catedră la scaunul de arhipăstor[xxxix]. Devenind ierarh, profesorul de teologie s-a schimbat radical:

> „Din profesorul modest și cuviincios răsărise un ierarh arogant și ambițios, cu nasul ascuțit și vorba tăioasă… Își adunase în preajmă câțiva oameni de încredere, profesorul Iorgu Ivan, prof. Liviu Stan, preotul Alexandru Ionescu, prin care răspândea zvonul că zilele patriarhului Justinian sunt numărate. Lansase chiar un fel de lozincă: – Ce deosebire este între Iustin și Justin-1-an?/Un an!”[xl].(Anania 2008:214).

A fost Mitropolit al Ardealului între anii 1956–1957, deținând astfel cel de al treilea scaun mitropolitan ortodox român, din punct de vedere istoric-canonic. Curând a trecut la al doilea ca importanță, acela de Mitropolit al Moldovei și Sucevei în 1957, pentru ca ulterior, în iunie 1977, să fie ridicat la rangul de Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române.

---

[i] NASTASĂ, Lucian 2007: *„Suveranii” universităților românești: mecanisme de selecție și promovare a elitei intelectuale. Vol. I: Profesorii Facultăților de Filosofie și Litere:* (1864–1948), Cluj-Napoca, Editura Limes.

[ii] ȘANDRU, Ilie 2008: *Patriarhul Miron Cristea,* Miercurea-Ciuc, Editura „Grai Românesc” a Episcopiei Ortodoxe a Covasnei și Harghitei.

[iii] ȘANDRU, Ilie 1998: Un nume pentru istorie – Patriarhul Elie Miron Cristea, Târgu-Mureș, Casa de editură Petru Maior.

[iv] BĂNICĂ, Mirel 2007: Biserica Ortodoxă Română: stat si societate în anii ‘30, Iași, Editura Polirom.

[v] DINDIRICĂ, Lucian 2011: Miron Cristea – patriarh, regent și prim-ministru, Iași, Editura Tipo Moldova.

[vi] CRISTEA, Elie Miorn 1999: Note ascunse: însemnări personale (1895–1937), Cluj-Napoca, Editura Dacia.

[vii] MARC, Dorel 2006: Elie Miron Cristea și implicarea Bisericii în susținerea școlilor românești din timpul dualismului austro-ungar, in Almanahul Grai Românesc, Număr dedicat împlinirii a 10 ani de la înființarea Centrului Eclesiastic de Documentare Mitropolit Nicolae Colan, 2006, cap. 11.

[viii] SIMEDREA, Tit 1926: Patriarhia românească. Acte și documente, ediție complectă, București, Editura Tipografia Cărților Bisericești.

[ix] ***, Teologia românească de la origini și până în prezent, București, EIBMBOR.

[x] NASTASĂ, Lucian 2007: „Suveranii” universităților românești: mecanisme de selecție și promovare a elitei intelectuale. Vol. I: Profesorii Facultăților de Filosofie și Litere: (1864–1948), Cluj-Napoca, Editura Limes.

[xi] SERVICIUL ARHIVELOR NAȚIONALE ISTORICE CENTRALE, fond Miron Cristea, dosar 3, f. 91 v.

[xii] SERVICIUL ARHIVELOR NAȚIONALE ISTORICE CENTRALE, fond Miron Cristea, dosar 3, f. 92.

[xiii] DINDIRICĂ, Lucian 2011: Miron Cristea – patriarh, regent și prim-ministru, Iași, Editura Tipo Moldova.

[xiv] ARHIVELE NAȚIONALE ALE ROMÂNIEI, fond Ministerul Învățământului, dosar nr. 881/1940, f. 22.

[xv] CATALAN, Gabriel 2008: Considerații și documente privind elitele clericale ortodoxe din România comunistă (studiu de caz: ierarhul Sebastian Rusan), in vol. Structuri de partid și de stat în timpul regimului comunist – „Anuarul Institutului de Investigare a Crimelor Comunismului în România”, vol. III, Iași, Editura Polirom.

[xvi] ***, 1977: Prea Fericirea Sa Dr. Iustin Moisescu, patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, in „Biserica Ortodoxă Română”, XCV/7–8, p. 584–668.

[xvii] ȘANDRU, Ilie 1998: Un nume pentru istorie – Patriarhul Elie Miron Cristea, Târgu-Mureș, Casa de editură Petru Maior.

[xviii] RĂMUREANU, Ioan 1980: La 70 de ani de viata ai Prea Fericitului Patriarh Iustin, in „Biserica Ortodoxă Română”, XCVIII, 1980/3–4, p. 339–363.

[xix] PĂCURARIU, Mircea 2010: Enciclopedia ortodoxiei românești, București, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă.

[xx] NASTASĂ, Lucian 2006: Itinerarii spre lumea savantă: tineri din spațiul românesc la studii în străinătate (1864–1944), Cluj-Napoca, Editura Limes.

[xxi] NASTASĂ, Lucian 2006: Itinerarii spre lumea savantă: tineri din spațiul românesc la studii în străinătate (1864–1944), Cluj-Napoca, Editura Limes.

[xxii] ARHIVELE NAȚIONALE ALE ROMÂNIEI, fond Ministerul Învățământului, dosar nr. 1059/1940, f. 33 r.

[xxiii] PĂCURARIU, Mircea 2002: Dicționarul teologilor români, Editia a 2-a, revăzută și întregită, București, Editura Enciclopedică.

[xxiv] ARHIVELE NAȚIONALE ALE ROMÂNIEI, fond Ministerul Învățământului, dosar nr. 881/1940, f.17.

[xxv] STAN, Constantin 2009: Patriarhul Miron Cristea: o viață – un destin, București, Editura Paideea.

[xxvi] ARHIVELE NAȚIONALE ALE ROMÂNIEI, fond Ministerul Învățământului, dosar nr. 881/1940, f.19.

[xxvii] ARHIVELE NAȚIONALE ALE ROMÂNIEI, fond Ministerul Învățământului, dosar nr. 881/1940, f.20.

[xxviii] PLĂMĂDEALĂ, Antonie 1988: Patru trepte în cei 60 de ani de patriarhat ortodox român, in vol. Alte file de calendar de inimă românească, Sibiu, Editura Tiparul Tipografiei Eparhiale.

[xxix] ARHIVELE NAȚIONALE ALE ROMÂNIEI, fond Ministerul Învățământului, dosar nr. 1059/1940, f. 33 r.

[xxx] RĂMUREANU, Ioan 1980: La 70 de ani de viata ai Prea Fericitului Patriarh Iustin, in „Biserica Ortodoxă Română, XCVIII, 1980/3–4, p. 339–363.

[xxxi] ARHIVELE NAȚIONALE ALE ROMÂNIEI, fond Ministerul Învățământului, dosar nr. 881/1940, f. 18.

[xxxii] ARHIVELE NAȚIONALE ALE ROMÂNIEI, fond Ministerul Învățământului, dosar nr. 1059/1940, f. 33 r.

[xxxiii] PLĂMĂDEALĂ, Antonie 1988: Patru trepte în cei 60 de ani de patriarhat ortodox român, in vol. Alte file de calendar de inimă românească, Sibiu, Editura Tiparul Tipografiei Eparhiale.

[xxxiv] MARCU, Grigorie 1980: Prea Fericirea Sa Dr. Iustin Moisescu, Patriarh teolog, in „Mitropolia Moldovei și Sucevei", LVI/3–5, p. 244–327.

[xxxv] PĂCURARIU, Mircea 2002: Dicționarul teologilor români, Editia a 2-a, revăzută și întregită, București, Editura Enciclopedică.

[xxxvi] ANANIA, Valeriu 2008: Memorii, Iași, Editura Polirom.

[xxxvii] ANANIA, Valeriu 2008: Memorii, Iași, Editura Polirom.

[xxxviii] ANANIA, Valeriu 2008: Memorii, Iași, Editura Polirom.

[xxxix] ***, 1977: Prea Fericirea Sa Dr. Iustin Moisescu, patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, in „Biserica Ortodoxă Română", XCV/7–8, p. 584–668.

[xlxl] ANANIA, Valeriu 2008: Memorii, Iași, Editura Polirom.

Interferențe sonore în spațiul cultural transilvan. Filarmonicile din secolele XIX–XX[1]

Simona Spiridon
Student-doctorand, anul III.
Școala doctorală „Relații internaționale și studii de securitate”,
Facultatea de Istorie și Filosofie din cadrul Universității „Babeș-Bolyai” Cluj-Napoca

Rezumat
Dezvoltarea culturii muzicale din perioada romantică s-a datorat în mare parte perfecționării instrumentelor, în special a pianului. Ulterior, începând cu primele decenii ale secolului al XX-lea, o contribuție majoră în evoluția muzicii a avut-o atonalismul. Noțiunea de *orchestră simfonică* este atribuită culturii europene, această instituție datând în spațiul european încă din secolul al XVII-lea. Pe lângă înființarea filarmonicilor, o mare importanță a avut-o apariția școlilor superioare de învățământ muzical. În spațiul românesc, contextul istoric și ideologic de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea a jucat un rol crucial în viața muzicală, compozitorul și dirijorul Eduard Wachmann fiind cel care a inițiat înființarea unei orchestre simfonice (1866) și a fondat prima *Societate Filarmonică Română* din București doi ani mai târziu.

Cuvinte-cheie: filarmonică, orchestră simfonică, Conservator, dirijori, concerte, viață muzicală, romantism.

Viața muzicală de la începutul secolului al XIX-lea era dominată de romantism, curent care a avut un rol hotărâtor asupra reînnoirii limbajului muzical și a aspectelor stilistice ale creației muzicale. Compozitorii, dirijorii, instrumeniștii și interpreții români începuseră deja să se bucure de o faimă internațională, fiind invitați să concerteze în importante centre muzicale europene. Dezvoltarea culturii muzicale din acea perioadă s-a datorat de asemenea perfecționării instrumentelor (în special a pianului și a instrumentelor de suflat) și lărgirii orizontului cultural prin pasiunea, libertatea de mișcare și interesul manifestat de unele familii bogate în emanciparea lor. Ulterior, începând cu primele decenii ale secolului al XX-lea, o contribuție majoră în evoluția muzicii a avut-o atonalismul, tehnică de compoziție care va determina apariția și dezvoltarea curentului avangardist din contemporaneitatea muzicală.

Termenul de *orchestră* provine din limba greacă, unde *orkhêisthai* se traduce prin „a dansa”, iar *orkhêstra* desemna spațiul semi-circular unde evolua corul, situat între public și scenă. La Roma, acest spațiu reprezenta locul spectatorilor de vază, pentru ca ulterior să revină instrumeniștilor, aflați multă vreme în spatele cortinelor. Noțiunea de *orchestră simfonică* este atribuită culturii europene, această instituție datând în spațiul european încă din secolul al XVII-lea, urmând ca apoi să se extindă în întreaga lume. Dacă, în acea perioadă, coordonarea

[1] Această lucrare a fost posibilă prin sprijinul financiar oferit de Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/140863, cu titlul „Cercetători competitivi pe plan european în domeniul științelor umaniste și socio-economice. Rețea de cercetare multiregională (CCPE)”.

orchestrei revenea unui anumit instrumentist, în general prim violonistului sau celui care mânuia instrumentele cu claviatură, începând cu secolul al XIX-lea, această atribuție va fi responsabilitatea dirijorului.

Cea mai veche orchestră simfonică europeană (care continuă și în prezent) este considerată *Royal Danish Orchestra* (*Orchestra Regală Daneză*), cunoscută și sub numele de *Det Kongelige Kapel,* fondată în 1448 de regele Christian I. Orchestra din 1448 era foarte diferită de orchestra de astăzi, la acel moment fiind alcătuită în mare parte din interpreți vocali, trompete și tobosari pentru muzică ceremonială. Astăzi, ansamblul cuprinde 114 muzicieni și colaborează cu *Royal Danish Opera* și *Royal Danish Ballet.* Printre cele mai vechi filarmonici aflate pe teritoriul Europei se numără: Dresda (1548), Schwerin (1563), Weimar (1565), Braunschweig (1571) și Karlsruhe (secolul al XVI-lea). În ceea ce privește numărul lor, Germania rămâne țara cu cele mai multe filarmonici, fondate în secolul al XVIII-lea: Mannheim (1720), Berlin (1735), Leipzig (1763, celebra Gewandhaus), München (1778), Bonn (1783), Bremen (1792). Franța nu a rămas mult în urmă, dacă ne gândim la Orchestra Operei din Paris (1669) și orchestrele simfonice celebre ale secolului al XIX-lea: Orchestra Conservatorului (1828), Pasdeloup (1861), Colonne (1873), în care George Enescu a debutat cu *Poema română,* Lamoureux (1881). Deși poate părea curios, Varșovia a avut un ansamblu simfonic atașat la Grand Theatre (1833) înainte de Liverpool (1840), Viena (1842), Budapesta (1853) și Praga (1881).

Pe lângă înființarea filarmonicilor, o mare importanță a avut-o apariția școlilor superioare de învățământ muzical, absolvenții acestora regăsindu-se într-o mare măsură în colectivele orchestrelor simfonice. În România, contextul istoric și ideologic de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea a jucat un rol crucial în viața muzicală. În condițiile în care compozitorul și dirijorul Eduard Wachmann a inițiat înființarea unei orchestre simfonice (1866) și a fondat prima *Societate Filarmonică Română* din București (1868), vecinii noștri erau încă departe de astfel de realizări artistice: Sankt Petersburg (1882), Atena (1893), Belgrad (1923), Kiev (1923), Sofia (1928), Moscova (1928). În ceea ce privește Ardealul, cultura muzicală cunoaște o puternică dezvoltare. În Arad de pildă, vechi centru cultural cu o tradiție muzicală îndelungată și semnificativă, este atestată în anul 1833 înființarea unui Conservator, al șaselea din Europa, instituționalizând astfel un învățământ muzical de specialitate. La începutul secolului al XIX-lea, orchestra orădeană era una dintre cele mai importante din Europa, fiind formată din 34 de instrumentiști din Viena și Praga. În ceea ce privește activitățile concertistice, s-a insistat pe o organizare mai temeinică a artiștilor orădeni, care nu se puteau realiza în afara unor instituții. Se cerea, așadar, constituirea unei societăți filarmonice, cu scopul de a duce mai departe activitatea deja existentă încă înainte de anul 1900.

În data de 5 ianuarie 1888 are loc primul concert filarmonic din Oradea, orchestra interpretând printre altele uvertura la opera *Tancred* de G. Rossini și *Simfonia nr. 40* de W.A. Mozart. În anul 1890 ia naștere *Asociația prietenilor muzicii* din Oradea, având ca scop educația în domeniul muzicii culte, organizarea de concerte și spectacole și înființarea unei școli de muzică. De asemenea, sub patronajul acestei instituții, se inaugurează și o secție de operă. Evenimentele muzicale orădene începeau să se intensifice în mod considerabil. Așadar, în anul 1828 au avut loc 83 de spectacole de operă în care publicul orădean s-a putut bucura de audiția unor

lucrări celebre ale epocii. În a doua jumătate a secolului XIX, în Oradea s-au înființat nenumărate reuniuni, societăți și cercuri muzicale, dintre care merită a fi menționate *Reuniunea de cântări „Hilaria",* fondată în 1875 și *Orchestra Academiei de Drept* în 1867.

Tot pe parcursul secolului al XIX-lea, Sibiul, un alt important centru transilvan, se bucura de prezențele concertistice ale unor mari muzicieni ai lumii, între care se impun a fi amintiți Franz Liszt, Johannes Brahms, Johann și Richard Strauss. Boieri din Moldova și Muntenia îi solicitau negustorului sibian Hagi Constantin Pop să trimită în principate profesori de clavecin, pe care îi numeau „dascăli de clavir". Acest fapt ilustrează nivelul pregătirii muzicale în Ardeal și orizontul deschis spre Occident al ardelenilor. De la Viena, aceștia își procurau clavecinele și alte instrumente, precum și partiturile muzicale necesare.[2]

Viața muzicală brașoveană din secolul al XIX-lea era dominată de un curent cultural german puternic, în care educația muzicală s-a dezvoltat în special în cercurile intelectuale și cele burgheze. La îndemnul lui Anton Brandner, dirijorul *Capelei orășenești* din anul 1869, asociațiile muzicale brașovene au dat naștere *Reuniunii muzicale,* din care făceau parte aproximativ 60 de muzicieni în anul 1872, urmând ca apoi în 1873 să se ajungă la peste 100. În același an, aceasta devine *Societatea diletanților brașoveni,* sub conducerea unui președinte și a unui director muzical. Iubitorii muzicii au sprijinit moral și financiar crearea *Asociației filarmonice brașovene,* rezultatul fuziunii dintre *Societatea diletanților brașoveni* și *Capela orășenească.* Partea financiară a acestei asociații era acoperită la început de încasările concertelor care, odată cu trecerea timpului, s-au dovedit insuficiente pentru chiria sălii, partituri, precum și pentru plata soliștilor. Așadar, începând cu anul 1893, susținerea financiară a fost îmbunătățită prin cotizații.

În primul concert din data de 6 mai 1878, noua orchestră brașoveană a avut în program *Uvertura la opera „Flautul fermecat"* de W.A. Mozart, precum și *Simfonia a VI-a* de L. Van Beethoven, avândul ca dirijor pe Anton Brandner, considerat ca fiind fondatorul și cel dintâi dirijor al acestei instituții. Orchestra avea de susținut 3 concerte simfonice pe an iar dirijorii publicau avancronici în presă, cu scopul de a atrage public la concerte, susținând adesea prelegeri referitoare la programul acestora. Locurile unde se desfășurau concertele în Brașovul secolului al XIX-lea erau sălile festive ale diferitelor hanuri. Astfel, în sala festivă a hanului „La soarele de aur" (actuala clădire a Liceului de Muzică), a concertat în anul 1848 Johann Strauss; la hanul „La vulturul de aur" (actuala clădire a Școlii de Arte), au cântat în septembrie 1879, violonistul Johann Joachim, acompaniat la pian de Johannes Brahms (concert din cadrul turneului lor transilvan), iar la hanul „Pomul verde" (situat în apropierea celui precedent) Anton Brandner a pregătit publicului mai multe concerte, dirijând mereu cu fața întoarsă spre public.

Activitatea lui Anton Brandner între anii 1878 și 1900 s-a caracterizat prin organizarea repertoriului de concert după model vienez. A realizat aproape integral simfoniile de Beethoven, uverturile de Brahms (unele dintre ele la scurt timp după ce fuseseră compuse), lucrări de F. Mendelssohn-Bartholdy, R. Schumann, Fr. Schubert.

În ceea ce privește orașul Târgu Mureș, manifestările muzicale care se desfășurau într-un cadru organizat pot fi identificate pe la începutul secolului al XIX-lea. Bogata tradiție artistică a orașului de pe râul Mureș a prins rădăcini și ca urmare a aspectului multietnic și multireligios, factor care a contribuit esențial la dezvoltarea și consolidarea gustului pentru muzica

[2] VÂRLAN, Petre-Marcel: *Filarmonica Brașov: 1878–2008:130 stagiuni simfonice.* Editura Universității „Transilvania", Brașov, 2008, p. 13.

clasică interpretată la cel mai înalt nivel artistic. Atractiv pentru personalități de valoare din toate domeniile vieții spirituale, spațiul muzical mureșean a atras de-a lungul vremii artiști de renume care au înnobilat scena cu prezența lor: Pablo Casals, George Enescu, Bartók Béla, Carlo Zecchi. Încă de la mijlocul secolului al XIX-lea, viața muzicală târgumureșeană a fost susținută de diversele formații instrumentale și corale care concertau în biserici sau spații private destul de inadecvate actului artistic. Odată cu terminarea lucrărilor de construcție la clădirea grandioasă care adăpostește Palatul Culturii (1913), aici își începe activitatea Conservatorul municipal și, ulterior, orchestra simfonică alcătuită din profesorii și studenții instituției de învățământ superior muzical.

În anul 1950, urmare a insistențelor compozitorilor Zeno Vancea și Kozma Géza statutul acestei orchestre se schimbă și, printr-o hotărâre a Guvernului României, ia ființă Filarmonica de Stat. În anii următori, evoluția muzicală de excepție a instituției s-a datorat în egală măsură calității instrumentiștilor, repertoriului bogat și variat dar și priceperii celor aflați la conducerea ei care au urmărit cu precădere păstrarea unui bun prestigiu. Orchestra filarmonicii a efectuat turnee în Ungaria, Austria, Elveția, Germania, Franța, Anglia, Irlanda, Suedia, Rusia, Belgia, Italia, Spania și Japonia și, de asemenea, are la activ foarte multe înregistrări radio și de televiziune. În stagiunile permanente, Filarmonica de Stat Târgu Mureș are programate numeroase concerte simfonice și camerale cărora li se adaugă patru mari festivaluri anuale: *Zilele Muzicale Târgumureșene* în luna mai, Festivalul Internațional *In Memoriam Constantin Silvestri* în octombrie, *Festivalul Muzicii de Cameră* în noiembrie și *Musica Sacra* în decembrie.

Cu toate că se bucura de o tipografie muzicală încă din secolul al XVI-lea, Clujul trăiește începuturile activității simfonice pe la începutul secolului al XIX-lea, activitate susținută, pe rând, de Orchestra Teatrului Maghiar, Societatea de Muzică și Cercul de Muzică, pentru ca în perioada interbelică această susținere să fie preluată de Orchestra Operei Române și Orchestra „Goldmark", ansamblu instrumental al unei comunități evreiești a orașului. Muzicieni ca Dimitrie Popovici-Bayreuth, directorul primei opere române din Ardeal, dirijorul Egisto Tango, George Dima și mai târziu Marțian Negrea au desfășurat o activitate simfonică impresionantă în peisajul cultural clujean.

Între anii 1947–1948 a avut loc o primă apariție a conceptului de filarmonică. sub numele de Filarmonica „Ardealul". Printr-un decret oficial emis de Consiliului de Miniștri al României în toamna anului 1955, este aprobată întemeierea noii instituții sub numele oficial de „Filarmonica de Stat Cluj". Încă din primii ani de existență, aflată sub direcțiunea marelui muzician Antonin Ciolan, acest „patriarh al baghetei românești", după cum îl numea dirijorul Ghenadi Rojdestvensky[3], orchestra clujeană a cooptat cei mai prestigioși soliști clujeni ai momentului și cei mai talentați studenți ai Academiei de Muzică „Gheorghe Dima (pe atunci numită Conservatorul de Muzică „Gheorghe Dima"), ceea ce a condus la un progres rapid al Filarmonicii și o recunoaștere binemeritată printre valorile naționale reprezentative. Experiența vastă a dirijorului în ceea ce privește muzica orchestrală, începută încă din perioada Conservatorului, unde conducea clasa de orchestră, a permis maturizarea și omogenizarea rapidă a formației, astfel încât într-un scurt timp, aceasta a devenit unul din colectivele simfonice cele mai apreciate ale țării.

---

[3] ***: *Filarmonica de Stat Cluj, 1955–1965.* Întreprinderea Poligrafică Cluj 1965 – 6482 – 1000 ex, p. 5.

Oaspeții de marcă ai Filarmonicii, între care Witold Lutoslawsky, Sviatoslav Richter, Aldo Ciccolini și mulți alții, au contribuit la solidificarea renumelui internațional al orchestrei și au facilitat lansarea primul turneu internațional, desfășurat în fosta Iugoslavie în anul 1964, urmat doi ani mai târziu de o serie de concerte foarte apreciate, susținute în U.R.S.S. Turneul din Iugoslavia (desfășurat în orașele Belgrad, Zrenianin și Novisad), a foarte bine primit de public și de presa de specialitate, care a publicat numeroase cronici elogioase în „Borba", „Politika" etc.. Despre concertele orchestrei clujene în presa iugoslavă se scria: „Am fost martorii unei interpretări dinamice și armonioase și dacă aceasta este culmea pe care a urcat orchestra din Cluj, atunci această culme este foarte, foarte înaltă."[4] După aceste turnee, orchestra a fost prezentă cu regularitate dincolo de granițe, în Polonia, Ungaria, Bulgaria, Cehoslovacia, Austria, Olanda, Elveția, Italia, Spania și Franța, colectivul clujean fiind la acea dată cel mai apreciat și solicitat ansamblu din peisajul muzical simfonic românesc.

În decursul anilor, orchestra clujeană a colaborat cu o serie de muzicieni români și străini de valoare, care au jucat un rol determinat în evoluția acesteia, între care: George Georgescu, Mircea Basarab, Emanuel Elenescu, Mircea Popa, Dinu Niculescu, Vilhelm Demian, George Vintilă, Anatol Chisadji, Emil Simon, Paul Popescu, Jan Hugo Huss, Remus Georgescu. Un rol important în evoluția orchestrei l-a avut și colaborarea constantă cu apreciatul muzician Mircea Cristescu, dirijor al Filarmonicii de Stat „George Enescu". Prin evoluțiile sale constante, acesta a contribuit la lărgirea orizontului stilistic al orchestrei, programele sale conținând de fiecare dată prime audiții interesante și deopotrivă dificile ale muzicii contemporane și românești. Orchestra și-a consolidat un bun renume, începând să fie tot mai căutată de către compozitori pentru realizarea unor lucrări în primă audiție.

Cu prilejul unui turneu la București, Alfred Hoffman scria într-o cronică apărută în „România liberă" din data de 7 mai 1963 următoarele: „Orchestra ne-a apărut ca un organism muzical disciplinat și suplu, animată de un frumos spirit al colectivului, în cadrul căruia însușirile individuale ale instrumentiștilor apar subordonate țelului superior al preciziei și expresivității de ansamblu. Am admirat adesea calitatea sonorității egale care se menține egală și în pasajele de mare forță orchestrală. Pe această linie s-a remarcat contribuția alămurilor în prima parte a *Simfoniei I-a* de Sigismund Toduță, după cum finețea nuanțelor de piano a grupului de coarde în concluzia părții lente a aceleiași simfonii a creat momente de remarcabilă expresivitate. Este locul aici să arătăm că dirijorul Emil Simon, care activează în prezent ca șef de orchestră permanent la pupitrul Filarmonicii din Cluj, este unul din elementele de reală valoare, ridicate din rândurile tinerei generații. Gestica sa este sigură și sobră și el tinde către redarea esenței muzicale a lucrărilor interpretate, fără să recurgă la efectele exterioare spectaculoase care tentează adesea pe cei ce se află la pupitru de puțini ani".[5]

George Bălan își manifesta aprecierea pentru orchestra clujeană în *Scânteia* în 9 mai 1963: „Lăsând de mult în urmă stadiul desăvârșirii tehnice, orchestra și-a cucerit acea suplețe și libertate de mișcare care-i permite să-și pună probleme de interpretare aprofundată a textului muzical. Mai presus de omogenitatea colectivului, precizia intonației și calitatea sunetului la diferitele partide îndeosebi alămuri, am fost impresionați de inteligența pătrunzătoare a felului de a înțelege muzica: nu numai că nu anihilează spontaneitatea, dar face casă bună ce aceea

[4] *Idem,* p. 9.

[5] *Idem,* p. 8.

frenezie emoțională apreciată pretutindeni ca un farmec specific interpretării românești."[6] La rândul său, Cornel Țăranu adăuga în „România liberă" din 28 iulie 1963: „E meritul Filarmonicii clujene, promotoarea atâtor primei audiții de muzică contemporană și românească, de a fi prezentat în primă audiție pe țară lucrarea talentatului nostru compozitor Anatol Vieru. *Concertul pentru violoncel* degajă entuziasm, o desfășurare energetică plină de pulsație ritmică. E în această muzică curaj, bărbăție, optimism, forță. Totul exprimat cu mijloace concise, bine dăltuite într-o orchestrație plină de rafinament și poezie… despre orchestră? A participat într-o atmosferă caldă, sărbătorească cu un total entuziasm la solicitările autorului. Rezultatul: calitate, plus acel molipsitor elan care caracterizează interpretările sale."[7] Compozitorul Witold Lutoslavky declara despre orchestra clujeană următoarele: „Munca și concertul cu minunata orchestră simfonică din Cluj a fost o experiență de neuitat pentru mine."[8] Și tot el afirma: „Mă bucură foarte mult faptul că am putut lucra cu splendida orchestră a Filarmonicii din Cluj. Vă mulțumesc pentru frumoasele concerte și vă asigur că întotdeauna voi veni la Cluj cu cea mai mare plăcere"[9] în vreme ce pianistul Eugen Istomin aprecia: „Păstrez o foarte plăcută impresie despre orchestra clujeană care cântă cu multă finețe."[10]

De-a lungul timpului, Filarmonica din Cluj și-a lărgit domeniul de activitate printr-o serie de evenimente care au îmbogățit viața muzicală a orașului și a țării: în 1965, la 10 ani de la înființare, aceasta organizează prima ediție a Festivalului Internațional *Toamna Muzicală Clujeană,* manifestare anuală de referință care se bucură de succes și în prezent; în 1966 sunt puse bazele Orchestrei de cameră; în 1972, ia ființă Corul filarmonicii, condus de renumitul compozitor Sigismund Toduță. Repertoriul orchestrei cuprinde lucrări din creația preclasică, clasică și cea contemporană din care G. Enescu, B. Bartók, P. Hindemith, S. Prokofiev, D. Șostakovici, A. Haciaturian, G. Gershwin, W. Lutoslawski, A. Schönberg, A. Webern, cunoscând prin înregistrările radio o considerabilă dezvoltare.

Existența unui valoros cvartet de coarde, format din membrii orchestrei simfonice, participarea acestuia la concursuri internaționale, precum și a unui cvintet de suflători apreciat pentru activitatea concertistică, ca și pentru înregistrările făcute la Radiodifuziunea Română, au ridicat considerabil nivelul artistic al orchestrei. Cvartetul de coarde al Filarmonicii clujene a luat naștere în anul 1958. S-a impus încă de la început ca o formație valoroasă în contextul vieții artistice clujene, obținând succese importante în concertele susținute la Cluj, București și în alte orașe ale țării. Drept recunoaștere a acestor succese, formația a participat la Concursul Internațional Robert Schumann de la Berlin din anul 1960. Cvartetul a fost invitat să colaboreze la postul de Radio și Televiziune București, fiind oaspetele permanent al celor mai importante centre muzicale din țară. Printre primele componențe ale formației, îi avem pe Ștefan Ruha, Vasile Horváth, Vasile Fülöp și Iacob Dula. Ulterior, din Cvartet au mai făcut parte violistul Vasile Zoicaș și violonistul Ladislau Koszta-Rab. Cvintetul de suflători al Filarmonicii din Cluj a luat ființă în anul 1957. Entuziasmul pentru muzica de cameră, în special pentru cea contemporană, i-a determinat pe instrumentiștii săi ca încă din anii studenției să se manifeste în cadrul

---

6 *Idem.*

7 *Idem.*

8 Arhivele Filarmonicii de Stat Cluj.

9 *Idem.*

10 *Idem.*

festivalurilor naționale de la București. Între membrii cvintetului îi amintim pe Octavian Simon – flaut, Martin Szövérdi – oboi, Ioan Riteș – clarinet, Bela Barabás – fagot, Augustin Kedves – corn. Alături de numeroasele concerte, formația a realizat și înregistrări la solicitarea Radiodifuziunii Române.

Chiar dacă, între anii 1980–1990 s-a înregistrat o puternică reducere a activității internaționale muzicale, din cauza politicii de izolare culturală practicată de regimul comunist, după 1989, faima internațională pe care o acumulase orchestra a fost reînnoită de succese importante, aceasta revenind pe scenele din Franța, Belgia, Italia, Germania, Elveția, Ungaria și mai cu seamă Spania, unde a colaborat cu celebrul José Carreras.

Bibliografie

BĂLAN, George: *O istorie a muzicii europene.* Editura Albatros, București, 1975
CARPENTIER, Alejo: *Întâlniri cu muzica.* Editura Muzicală, București, 1991
DĂNCEANU, Liviu: *Anotimpurile muzicii.* Editura Corgal Press, Bacău, 2005
FIRESCU, Alexandru-Toma, PĂTULARU Ionuț-Adrian: *Filarmonica de Stat Sibiu (file de arhivă istorică și sentimentală).* Editura Sitech, Craiova, 2007
FISHER, Ernst: *Necesitatea artei.* Editura Meridiane, București, 1968
NEMESCU, Octavian: *Capacitățile semantice ale muzicii.* Editura Muzicală, București, 1983
PASCU, George: *Viața muzicală românească interbelică.* Editura Artes, Iași, 2007
POPESCU, Titu: *Arta ca trăire și interpretare.* Editura Facla, Timișoara, 1982
SOLLERTINSKI, I. Ivanovici: *Despre muzică și muzicieni.* Editura Muzicală, București, 1963
TOMI, Ioan: *Introducere în istoria muzicii românești.* Editura Eurobir, Timișoara, 2003
TOMI, Ioan: *Managementul instituțiilor muzicale de spectacole și concerte.* Editura Eurobir, Timișoara, 2005
VÂRLAN, Petre-Marcel: *Filarmonica Brașov: 1878–2008:130 stagiuni simfonice.* Editura Universității „Transilvania", Brașov, 2008
ZOTTOVICEANU, Elena: *Popasuri în trecutul muzicii românești: studii.* Editura Muzicală, București, 2006

Dicționare/ghiduri/albume

*** *The New Grove Dictionary of Music and Musicians, Second Edition.* Edited by Stanley Sadie. Executive editor John Tyrrel. Macmillan Publishers Limited, London, 2001
***: *Dictionnaire de la Musique: les compositeurs.* Encyclopedia Universalis et Albin Michel, Paris, 1998
***: *Dictionnaire de la musique, science de la musique. Sous la direction de Marc Honegger.* Editura Bordas, Paris, 1977
***: *Encyclopedie des grands maîtres de la musique. Directeur de l'édition Françoise Roger Favre.* Le Livre de Paris – Hachette, Paris, 1990
***: *Dicționar Enciclopedic, vol. I.* Editura Enciclopedică, București, 1993
***: *Filarmonica de Stat Cluj, 1955–1965.* Întreprinderea Poligrafică Cluj 1965 – 6482 – 1000 ex.

Evreii transilvăneni în lumina celor mai recente cercetări

Daniel Stejeran
doctorand Universitatea Babeș-Bolyai, Cluj-Napoca,
Facultatea de Istorie și Filosofie, Școala doctorală: Istorie.Civilizație.Cultură
Panelul 5: Abordări istoriografice în perspectivă Comparatistă. 2. Istorie culturală și studii regionale.

Abstract
Through out the processing resources of the latest scientific research and interpretation of geo-political context of the situation of Jews in Transylvania during 19th and 20th centuries, this study aims to highlight the latest concerns of the researchers on the topic. The Jewish life in Transylvania proved to be a favorable research field due to the significant contribution that they have made to the development of society in the specified period. The beginning of this research was based on the text of Professor Moshe Carmilly Weinberger in the book *History of Jews in Trasilvania 1623–1944*, in which he writes about the subject of the establishment and the development of the Jewish Communities in the area of Transylvania.

Keywords: Jews, 19th and 20th Century, Transylvania, recently, community, development.

Pornind de la premiza că primele urme ale prezenței evreilor în teritoriul ce compune astăzi Transilvania este atestată încă din perioada războaielor daco-romane, putem afirma în realitate că semnele apariției unui grup de evrei constituit sub forma unei comunități apar doar din secolele XI–XII. În secolele care au urmat, au existat o serie de principi și conducători care au încurajat o prezență evreiască în zona Transilvaniei, în special în arealul nord-vestic de unde apar și primele dovezi de acest gen – de exemplu – „în comitatul Satu Mare este pomenit *evreul*[1] Stephani din Mediesul Aurit […], unde se menționează cumpărarea unei case evreiești.".(Carmilly-Weinberger 1994:21). Menționarea acestor principi transilvăneni și a acțiunilor lor poate fi regăsită în multe din documentele ebraice păstrate, identificate ca fiind acte interne sau scrisori aparținătoare membrilor comunității.

Din secolele XII–XIII până în secolul al XIX-lea evoluția comunităților evreiești din punct de vedere socio-economic va fi fluctuantă, în funcție de condițiile impuse de administrația teritorială și de restricțiile sau privilegiile acordate. Un exemplu concludent ar fi acela al primei legi de pe teritoriul Ungariei din anul 1840, în baza căreia li se acordă evreilor dreptul de a se stabili definitiv pe întreg teritoriul țării.(Carmilly-Weinberger 1994:43). Așadar au ales să se stabilească în locuri în care le era permis să contribuie prin îndeletnicirile lor la dezvoltarea diverselor ramuri ale societații. Comerțul a reprezentat principala ramură de activitate a evreilor, dar nu și singura. În mediul urban un procent ridicat ocupau diverse profesiuni, de la

[1] Acest evreu se pare că ar fi provenit din zona Moldovei, ca mulți alții care s-au stabilit în zona Transilvaniei, în special în orașele Sibiu, Brașov, Alba Iulia. Cei noi veniți primeau dreptul de stabilire în special de la stăpânii de pământ sau de la ofițerii militari.

medici, la avocați sau chiar profesori. Surpinzător este faptul că în județul Maramureș îi regăsim pe evrei în agricultură domeniu mai rar întâlnit, având în vedere că în mediul rural ei erau cei care au desăvârșit arta meșteșugului și a negoțului.

Din perspectiva metodologică a cercetării surselor bibliografice și istoriografice privind comunitățile evreiești din Transilvania din secolul al XIX-lea și până la izbucnirea celei de-a doua conflagrații mondiale, considerăm necesar o trecere în revistă a unora dintre cele mai importante realizări în acest domeniu, cercetare care nu este lipsită de provocările impuse de condițiile perioadei la care facem referire.

"Procesul de formare a identității naționale evreiești din Transilvania în prima jumătate a secolului XIX prezintă, […] un sistem argumentativ izvorât din filosofia Luminilor, cu accent pe drepturile omului și toleranță, cerând un echilibru între îndatoririle și beneficiile publice, introducând argumentul pragmatic al interesului statului și societății în general de a-și integra toți membrii în calitate de cetățeni utili și loiali, conștienți de drepturile și îndatoririle lor deopotrivă."(Gyemant, 2009:239–246).

În acest context se face referire în scrisul istoric la argumentația conform căreia prezența evreilor în Transilvania a fost favorabilă trendului ascendent de dezvoltare comunitară introdus de *Haskala*[2]. În secolele care au urmat, situația a evreilor s-a modificat, iar statutul lor de la mijlocul secolului XX nu a fost pierdut din vina lor, ci din cauza vicisitudinilor vremii și a schimbărilor survenite în contextul istoric al perioadei.

Aspectele legate de situația evreilor din Transilvania la sfârșitul secolului al XIX-lea și între cele două războaie mondiale a fost abordată cu larg interes, fiind evidențiată în special începând cu ultimul deceniu al secolului XX. Cercetări recente au scos la iveală aspecte noi legate de contribuția semnificativă pe care evreii au adus-o în dezvoltarea principalelor paliere ale vieții societății, mai cu seamă de la sfârșitul secolului al XIX-lea și până la Holocaust[3]. Mai mult decât atât, studiul cât și cercetările aspectelor referitoare la situația comunităților evreiești din Transilvania reafirmă ideea importanței lor în dezvoltarea culturală, socială, economică și chiar arhitecturală. Volumele de studii și de documente publicate pe această temă, cercetările științifice tot mai elaborate, au generat un interes crescând față de această problematică deosebit de importantă și deopotrivă delicată prin implicațiile sale contemporane.

Din perspectiva surselor cercetărilor științifice care fac obiectul discuției, ele pot fi divizate în câteva categorii, care reprezintă doar câteva exemple în acest sens:

- Documentele de arhivă, inclusiv registrele de stare civilă, sau fondurile diverselor instituții publice, cu menționarea detaliilor referitoare la evrei;
- Articolele apărute în presa vremii, în special în perioada interbelică; ziarele și tipografiile evreiești;

---

[2] *Haskala* reprezintă Iluminismul evreiesc care a luat naștere în secolele XVIII–XIX avându-l ca principal exponent pe Moses Mendelshon (1729–1786).

[3] *Holocaustul* ca fenomen contemporan în România a reprezentat un subiect foarte puțin abordat în perioada comunistă și doar după Revoluția din 1989 cercetătorii și specialiștii au reușit să găsească libertatea de a-l trata cu obiectivitate, alături de alte subiecte cu tematică referitoare la evrei.

- Documente comunitare, caiete de activitate a comunității evreiești, cărți de rugăciune pe ale căror file au fost înscrise mențiuni din viața comunitară;
- Lucrări de specialitate ale unor cercetători sau specialiști în domeniu;
- Inscripțiile de pe pietrele tombale din cimitirele evreiești;

Sursele cele mai autentice se află, bineînțeles, în arhive și înclinația fiecărui cercetător este de a consulta documentul original pentru a-i da propria sa interpretare. În urma consultării unor fonduri arhivistice păstrate rezultă faptul că, deși există un număr mare de dosare în special referitoare la regimul stării civile, informațiile despre activitățile cotidiene și situația statutară ale evreilor sunt lacunare. Una din perioadele cu o însemnătate deosebită o reprezintă cea interbelică. Conform Constituției din anul 1923, prin articolul 7, evreii primesc drepturi egale cu restul cetățenilor și începe o nouă etapă în istoria lor, aceea a dezvoltării economice, culturale și sociale. Din acest moment și până la Holocaust, avântul luat de marile comunități evreiești Transilvania se face simțit în toate domeniile societății. Se înființează instituții noi (ca de exemplu Asociații de Ajutorare a celor aflați în nevoie, a copiilor orfani și a bătrânilor), apar elemente de noutate în ceea ce privește tipografiile – sunt editate mai multe cărți de rugăciune și interpretare religioasă, crește numărul instituțiilor de învățământ tradițional, se dezvoltă puternic instituții ca *Hevra Kaddișa*[4]. Informații despre toate aceste elemente pot fi regăsite în arhive, parte din ele în cele naționale sau regionale, parte în cele personale ale familiilor care au fost transmise din generație în generație. Cercetarea unor astfel de surse istoriografice poate deveni dificilă în condițiile în care ele apar scrise în mai multe limbi, semnificativ pentru zona Transilvaniei, fiind limba maghiară și idiș. În unele cazuri întâlnim și limba ebraică, care a fost folosită în special ca instrument de rugăciune și comunicare în interiorul sinagogii, decât de transmitere a unor informații. Drept exemplu poate fi considerată afirmația profesorului Shlomo Laiș, specialist și colecționar de documente de arhivă care afirma că: „doar o investigare arhivistică atentă poate da o imagine corectă a istoriei seculare a evreilor", (Laiș 2010:23) din această zonă.

A doua categorie este reprezentată de presa evreiască. După 1918 se consatată o participare tot mai frecventă a evreilor la viața societății, înregistrând progrese considerabile. În România, după Marea Unire, tematica evreiască se regăsește în majoritatea publicațiilor periodice ce apăreau în epocă, de asemenea și în presa evreilor înșiși.

Condițiile și contextul perioadei după Primul Război Mondial i-au determinat pe evrei să înțeleagă necesitatea de a avea propriile organe de presă, prin care să informeze opinia publică din țară și străinătate asupra greutăților prin care trec, „să militeze pentru drepturi civile, politice și economice și tot prin presă să-și exprime atașamentul Transilvaniei la patria comună, România.". (Cajal 1995:399). Preocuparea pentru reflectarea și apărarea intereselor evreiești specifice, era coroborată în mai toate gazetele proprii cu strădania de a exprima modalitățile conjugării lor cu interesul general, al țării.

În perioada interbelică au apărut în Transilvania un număr apreciabil de ziare și reviste evreiești. În mare majoritate acestea erau scrise în limba maghiară, dar au apărut totodată

[4] *Hevra Kaddișa* reprezintă o societate evreiască care are rolul de întrajutorare și își asumă sarcina de a se îngriji de cele necesare pentru morți și cimitirele din subordine. Statutul acestei frății este bine ancorat în tradiția iudaică, fiind una din instituțiile cele mai importante în cadrul religiei, după sinagogă și școală.

unele publicații și în română sau idiș. Dacă până la sfârșitul secolului al XIX-lea putem vorbi de un Iluminism evreiesc pur, în această perioadă ia naștere o altă mișcare născută din dorința evreilor de a se reîntoarce la Sion[5]. „O dată cu dezvoltarea acestui spirit, publicațiile erau ca orientare pro-Sioniste, dar existau și organe ale ortodoxiei tradiționale, net antisioniste.". (Cajal 1995:408).

Un exemplu concludent ne este oferit de editorialul evreiesc din Transilvania *Uj Kelet* (Noul Răsărit) care a apărut la Cluj începând cu 19 decembrie 1919:

„Având publicații cu știri referitoare la situația din Palestina, a militat pentru sionism, dar ziarul a susținut, în același timp, integrarea evreilor ardeleni în structurile politice și economice ale României, prin apariția atât a unor interviuri cu personalități de seamă, cât și a unei vaste game de informații cu caracter economic.". (Cajal 1995:408).

Evreii au avut o bogată viață culturală ilustrată de numeroase spectacole de teatru, poezie, cântece sau serate artistice. Prin intermediul tipografiilor evreiești care au fost semnalate în Carei, Șimleu Silvaniei, Valea lui Mihai, Tășnad, poate fi remarcată și susținerea financiară a unor acțiuni culturale organizate pe plan local:

„Ne este semnalat tot în presă faptul că evreii contribuie cu sume însemnate la ridicarea unor monumente sau la fondurile de susținere a armatei. Totodată au oferit ajutor unor copiii orfani, familiilor sărace și celor loviți de calamități naturale.". (Pop 2000:74).

Un alt capitol semnificativ îl constituie existența unor înscrisuri evreiești care pot fi regăsite sub diverse forme în cărți, documente personale sau comunitare, ori hotărâri rabinice speciale. Cea mai recentă descoperire se află la Șimleu Silvaniei, unde în anul 2012 au fost găsite sub acoperișul singurei sinagogi din județul Sălaj o serie de cărți de rugăciune și caiete pe a căror file sunt înscrise detalii legate de specificul cotidian cât și de statutul social al mebrilor comunității evreiești din zonă.

A patra din categoriile propuse pentru cercetare o reprezintă existența a numeroase studii publicate de diferiți cercetători în reviste de specialitate sau în volumele unor sesiuni de comunicări științifice, cele mai multe dintre acestea bine documentate din care menționăm doar câteva:

- Kuznets, Simon 1960: *Economic Structure and Life of the Jews,* Preliminary Draft, 1956, New York (Studiul publicat in *The Jews, their history, culture and religion,* II;
- GiládI, Dávid 1989: *Carte Memorială a evreilor din Sălaj, Marghita* și *Satu Mare,* Tel Aviv,;
- Corondan, Virgil 1938: *Numărul evreilor din Transilvania și îndeletnicirile lor,* Cluj – București, in *Țara Noastră,* 17/1570;
- MOLDOVAN, Mircea 1991: *Jewish Architectural Contributions in Cluj-Napoca,* Cluj-Napoca, in Studia Judaica I.

În privința volumelor de documente asupra situației evreilor, instrumente de lucru indispensabile studierii temei, amintim că au fost publicate o serie de astfel de cercetări. Menționăm în primul rînd volumul editat de prof. univ. dr. Moshe Carmilly-Weinberger, *Istoria evreilor din*

[5] *Sion* – numele ebraic din Biblie al Ierusalimului.

Transilvania (1623–1944) (Carmilly-Weinberger 1994), care reprezintă o sursă preliminară pentru conturarea unei imagini evreului în societate de la sfârșitul secolului al XIX-lea până la Holocaust.

Util pentru perioda cercetată, sunt și volumele de documente ale profesorului Gyémánt, Ladislau – *Evreii din Transilvania în epoca emancipării (1790–1867)* și *Evreii din Transilvania.*, publicată în anul 2004. (Gyemant 2000–2004). Tot din bibliografia generală a cercetării pot fi consultate scrierile profesorului Carol Iancu, *Evreii din România (1918–1938). De la emancipare la marginalizare* și *Evreii din România(1866–1919). De la excludere la emancipare.* (Iancu 2003). O cercetare amplă care scoate la lumină situația evreilor transilvăneni din perspectiva existenței unor tipografii cu caractere ebraice în principalele centre comunitare, legătura dintre acest aspect și dezvoltarea inter-comunitară și extra-comunitară, poate fi considerată ca o lucrare de referință cartea *Livada cu Rodii, Carte și Comunitate Evreiască în Nordul Transilvaniei (sec. XVIII–XX)* scrisă de Conf. Dr. Maria Radosav.(Radosav 2007).

Cea mai recentă lucrare de cercetare care tratează istoria evreilor din fostul județ interbelic Someș – având în componență orașele: Dej, Bistrița, Beclean îi aparține autoarei Diana Medan. Cercetarea descrie etapele istorice ale evoluției comunității evreiești din zonă începând din Evul Mediu și elaborând detaliat perioada de maximă înflorire a acestei comunități începând cu ultima decadă a secolului al XIX-lea. (Medan 2013:4).

Cercetători cu contribuții însemnate în domeniu oferă și istoricii Nicolae Cajal și Harry Kuler prin volumul *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație.*(Cajal, Kuler 1995). Lucrare trebuie raportată și analizată ca studiu comparativ la situația din Transilvania, prin identificarea elementelor generale care au contribuit la o astfel de abordare.

O altă sursă de cercetare o reprezintă cimitirele evreiești din Transilvania, temă care nu a fost expusă decât foarte puțin sau chiar deloc în ultima perioadă. Printre primele încercări de acest gen aparțin cercetătoarei Felicia Grigorescu din Satu Mare care a reușit prin intermediul lucrării intitulată *Forme de Artă în cimitire evreiești din Nord-Vestul României* să „descopere acest univers reprezentativ pentru cultura străveche a iudaismului" și să-l facă cunoscut „[…] celor care trec pe lângă aceste locuri împrejmuite, retrase, tăcute…".(Grigorescu 2013:5). Lucrarea reprezintă o primă formă de abordare a unui subiect extrem de complex și generos pentru studiul istoriei evreilor din Transilvania.

În ultimii ani putem constata însă că scrisul istoric românesc despre subiect și-a modificat radical orientarea, prin cercetărări bine elaborate și documentate, prin facilitarea accesului la arhive și documentele rămase, din dorința de a promova valorile deosebite pe care le-au lăsat evreii societății transilvane. Doar propaganda regimului comunist a dus la evitarea afirmării vreunei responsabilități a autorităților române în ceea ce privește victimele politicii antisemite și mai departe în participarea efectivă la ceea ce numim Holocaust și de aici negarea aspectelor referitoare la viața și activitatea evreilor înainte de cel de-al Doilea Război Mondial. Subiectul contribuției comunităților evreiești în dezvoltarea diverselor ramuri ale societății în Transilvania cu precădere, cu toate că precede Holocaustul, se află în strânsă legătura cu acest fenomen,

prin însăși complexitatea lui. Dispariția comunităților de evrei din Transilvania, cât și din restul țării a lăsat un gol imens care nu poate fi umplut decât prin evidențierea urmelor prezenței lor aici, înainte de Shoah[6].

Referințe bibliografice

CARMILLY-WEINBERGER, Moshe 1994: *Istoria evreilor din Transilvania (1623–1944),* traducere Ladislau Gyemant, București, Editura Enciclopedică.

CAJAL, Nicolae, KULLER Hary 1995: *Contribuția evreilor din România la cultură și civilizație,* București, Comisia Națională a României pentru U.N.E.S.C.O.

GYÁMÁNT, Ladislau 2004: *Evreii din Transilvania (destin istoric),* Cluj-Napoca, Ed. Institutul Cultural Român.

GYÁMÁNT, Ladislau 2000: *Evreii din Transilvania în epoca emancipării 1790–1867,* București, Editura Enciclopedică.

GRIGORESCU, Felicia 2013: *Forme de artă în cimitire evreiești din Nord-Vestul României,* Satu Mare, Editura Muzeului Sătmărean.

IANCU, Carol 2004: *Lupta internațională pentru emanciparea evreilor din România. Documente și mărturii,* vol. II (1919–1939), București, Editura Hasefer.

IANCU, Carol 2000: *Evreii din România, de la emancipare la marginalizare 1919–1938,* București, Ed. Hasefer.

IANCU, Carol 2003: *Evreii din România (1866–1919) de la excludere la emancipare,* București, Ed. Hasefer.

LAIȘ, Șlomo 2010: *Surse arhivistice pentru istoria evreilor din România* în Noi perspective în istoriografia evreilor din România (Liviu Rotman), București, Editura Hasefer, p. 23–28.

LAIȘ, Șlomo 1981: *Reflecții despre iudaism,* Tel Aviv, Editat de Comitetul pentru activitatea culturaloiudaică în rândurile evreilor din România.

KULLER, Hary 1997: *Istoria evreilor din România,* București, Editura Hasefer.

MEDAN, Diana și Viorica 2013: *Evreii someșeni,* București, Editura Hasefer.

POP, Dănuț 2000: *Cultură și societate în județul Sălaj (1918–1940),* Zalău, Editura Caiete Transilvane.

RADOSAV, Maria 2007: *Livada cu rodii. Carte și comunitate evreiască în nordul Transilvaniei (secolele XVIII–XX),* Cluj-Napoca, Editura Argonaut.

[6] *Shoah* – termenul ebraic care descrie deportarea și exterminarea evreilor din Europa în timpul celui de-al Doilea Război Mondial de către Germania Nazistă. Traducerea cuvântului Shoah (ebr. שואה) înseamnă catastrofă sau distrugere totală.

Nostalgia după regimul comunist; scrieri occidentale și naționale[1]

Teșculă Vasile-Dan
Doctorand în anul II la Facultatea de Istorie din cadrul Universității Babeș-Bolyai

Abstract
After 1989 Romania has crossed a long and bumpy road, blocked by many obstacles. One of these seems to be a pronounced sentiment of regret for the communist regime. From a historiographical stand-point, it was not until the recent years that the study of this feeling has come to light. During the present study, we will underline and present the significant writings (national, as well as international) regarding not only the specific concept of the nostalgia after communism but also the general presentations of collective mentalities and every-day life in the communist regimes as a a nostalgia-generator. In general, due to the high degree of novelty that such subject represents, the writings and researches presented in this study take the shape of small or medium sized articles published in scientific magazines and very few are vast studies. In the years to come, more and more studies will be published which hopefully will bring a better understanding of this fenomena.

Cuvinte-cheie: memorie socială, memorie colectivă, victimizare, comunism, nostalgie,
Keywords: social memory, collective memory, victimization, communism, nostalgia.

România postdecembristă a înregistrat un drum sinuos, de la revoluția din Decembrie 1989 și până azi, drum care pe alocuri pare blocat de diverse stavile. Una dintre acestea pare a fi un sentiment tot mai pregnant de regret după trecut, mai ales după *trecutul proxim.* Desigur, trecutul este partea din viața noastră prin care ne proiectăm viitorul, fiecare dintre noi își trăiește biografia proprie într-o perioadă istoric determinată astfel contribuind la configurarea societății, fiind în același timp și un produs al societății, dar un trecut încărcat de regrete pare o adevărată povară.

În cadrul micului nostru demers ne propunem să identificăm și să oferim o scurtă analiză a ceea ce s-a scris de-a lungul anilor legat atât de sentimentul de nostalgie cât și despre mentalități reprezentări și imaginar colectiv. Încă de la început trebuie precizat că cercetările propriu-zise despre nostalgia după regimul comunist sunt încă la început. De abia acum demersurile serioase încep să apară contribuind la mai buna înțelegere a perioadei comuniste. Deși sunt puține la număr, cele mai multe fiind doar niște articole individuale sau reunite în volume de cercetare.

Interesul pentru memoria colectivă/socială este deja foarte cunoscut și continuă să stârnească interes și azi, deoarece noi toți suntem interesați să înțelegem cum să recuperăm trecu-

[1] Această lucrare a fost posibilă prin sprijinul financiar oferit de Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/140863, cu titlul „Cercetători competitivi pe plan european în domeniul științelor umaniste și socio-economice. Rețea de cercetare multiregională (CCPE)".

tul fără eroziunile majore care produc distorsiuni. În cadrul micului nostru demers vom încerca să oferim o prezentare a ceea ce s-a scris legat de nostalgie, memorie colectivă, dar și despre nostalgia după regimul comunist.

Scrieri despre memorie și mental colectiv (opere semnificative)

Despre memoria colectivă, mentalități colective s-a scris destul de mult în ultimii ani. În ultimul deceniu cercetările pe tema memoriei sociale au înregistrat un interes crescând. În cadrul acestui construct ce vizează memoria colectivă/socială ne interesează sentimentul nostalgic după comunism, istoriografia lui, cum este el trăit, ce dimensiune are le și nu în ultimul rând de ce pe zi ce trec el este tot mai prezent în viața cotidiană.

O primă lucrare pe care o amintim este cea lui Maurice Halbwachs, legată de memoria colectivă (Halbwachs 2007). În cadrul acestui mare studiu, sociologul francez este de părere că mărturiile, sub orice formă sunt utilizate „pentru a întări sau a infirma dar și pentru a completa ceea ce știm despre un eveniment asupra căruia suntem într-o oarecare măsură informați". (Halbwachs 2007:49) Comparativ cu sociologul francez regretatul profesor Adrian Neculau vede omul ca fiind o ființă socială ce ține cont de valorile și ideile pe care societatea le are, deci depinde într-o oarecare măsură de ceilalți. Halbwachs, confirmă aceste spuse prin ideea amintirilor oamenilor cu care autorul francez a fost contemporan. El face apel și la amintirile lor atunci când vine vorba de rememorare. Ei servesc drept stimul pentru declanșarea de amintiri. Exemplele oferite sunt mai degrabă niște exemple psihologice cu percepțiile și cognițiile de familie, fără însă a face apel al vreun eveniment istoric. Sociologul francez, în explicarea memoriei colective se folosește ca exemplu de valurile mării care cresc în înălțime și se ciocnesc de stâncile de pe țărm. Ceea ce rămâne sunt niște mici lacuri printre formațiunile stâncoase. Aici valurile mării simbolizează evenimentele trăite, adică ireversibilitatea acestora care acaparează mentalitatea lăsând urme în cadrul acesteia (exemplul micilor lacuri printre stânci, simbol al memoriei de lungă durată[2]).

Tzvetan Todorov, în scurta și totuși cuprinzătoarea sa operă, Abuzurile memoriei (Todorov 1995), în analiza făcută memoriei, pune accent pe componenta rememorare, având ca punct de interes central necesitatea consemnării trecutului. El argumentează că întrebările uzuale de tip „ce?", „de ce?", „cum?", nu sunt relevante sau chiar sunt inutile și dăunătoare, și că fixarea trecutului trebuie făcută printr-un proces complex de selectare a datelor/informațiilor, de prelucrare justă a lor și de orientare a lor spre viitor. În acest sens Todorov face o distincție între două tipuri de memorie „memoria literară" – care redă evenimentul trecut sub formă singulară, narativă, poveste, fără legătură cu prezentul și viitorul. El subliniază că acest procedeu poate fi periculos întrucât prezentul și viitorul ar sta permanent sub spectrul „victimizărilor", al „traumatizărilor", ceea ce ar putea permanentiza statutul de victimă a unui popor. Ba chiar mai mult, spune autorul, s-ar putea intensifica emoțiile trăite în detrimentul adevărului istoric. Tot în acest sens, autorul, încă din debutul lucrării arată cum sistemele politice totalitare au impus monopolul asupra memoriei dorind controlul acesteia „până în străfundurile sale intime" (Todorov 1995:9) de aici rezultând și emotivitatea puternică în evocarea unui trecut totalitar care nu este și adevărul despre acesta. În final Todorov este interesat de o combinație

[2]Pentru detalii vezi Patrick H. Hutton – *History as an art of memory,* University Press of New England, Vermont, 2008.

între cele două tipuri de memorie „Memoria este mereu și necesar" și este spune autorul"o interacțiune a celor două" (Todorov 1995:32). Însuși Nietzsche spune că o „recuperare integral a trecutului este utopică și nesănătoasă", de acea profesorul bulgar pune accentul pe păstrarea trecutului prin procesarea informației și selecție organizată. Jocul de cuvinte folosite chiar din titlu „uz" și „abuz" arată clar cum poate fi manipulate sau nu faptul istoric.

Cea de-a doua memorie descrisă de Todorov, „memoria exemplară" ar putea să fie luată ca formă de procesare a informațiilor, rațional și prin analogii de la simplu la complex ar fi cea care fixează informația în memoria colectivă cel mai corect. „Munca istoricului, nu constă doar în stabilirea faptelor, ci și în alegerea unora dintre ele ca fiind mai frapante, mai semnificative decât altele, în desemnarea unor relații între ele; or această muncă de selecție și combinare este în mod necesar orientat nu de căutarea adevărului ci a binelui…". Nu trebuie înțeles că primează binele în defavoarea adevărului istoric, ci este vorba de o selecție a valorilor, o negociere permanentă, nu o falsificare a trecutului ci o selectare a acelor fapte care corespund nevoilor prezentului. Todorov mai prezintă și memoria în democrație, văzută ca fiind la fel de periculoasă precum cea din totalitarism. Supra-informarea, supraabundența surselor pe fondul uriașei emotivități, riscă să ducă la aceleași scopuri precum sistemele totalitare, deoarece informațiile apar aproape gata preparate iar o judecată de valoare personală nu mai e implicată. În concluzie mizele memoriei sunt prea importante pentru a fi lăsate în voia entuziasmului și mâniei.(Todorov 1995:13–14)

Revenind la subiectul nostru, vom începe prin a remarca faptul că timpurile postcomuniste sunt timpuri dureroase pentru toate clasele sociale. Transformările survenite după anul 1989 au dat peste cap toate sistemele de valori pe care intelectualitatea, dar mai ales muncitorii le-au resimțit din plin, făcând ca aceste timpuri să fi trăite la nivel subiectiv drept timpuri nesigure, în care predomină un puternic sentiment de înstrăinare. (Kideckel 2010:20) Psihosociologul Septimiu Chelcea, vorbind despre conceptul de sine, se folosește de termenul englezesc „self" pentru a identifica și studia comportamentul colectiv. El definește această noțiune ca fiind „o colecție organizată de simțăminte despre noi înșine" (Chelcea 2010:377). Cu alte cuvinte „sinele" – este rezultatul comparației sociale – individul capătă conștiința valorii identității sale ca membru al grupului social (muncitorime sau intelectualitate, elevi, studenți), În cercetarea de față ne-am propus ca *scop* compararea unor clase sociale cu privire la sentimentul nostalgie după trecut.

Instrumentele folosite sunt chestionare de întrebări deschise, iar răspunsurile subiecților intervievați vor fi analizați și sub forma unei analize de conținut sub aspectul reprezentării și a trăirilor grupurilor, dar testări pe grilă cu itemi preciși pentru prelucrarea ulterioara într-un sistem statistic care să ne întărească valoarea științifică. Conform acestei scheme, am pornit de la premisa că orice reprezentare socială are trei componente: cognitivă, afectivă și comportamentală.

Conținutul interviurilor cu privire la componenta cognitivă a vizat cognițiile privitoare la obiectul reprezentării statutului lor, împărtășite de membrii celor două grupuri.

Componenta afectivă a avut în vedere manifestările emoționale, felul cum acestea au produs sau nu distorsiuni cognitive și distres emoțional.

Componenta comportamentală a urmărit cum s-au reorientat conduitele celor două clase studiate în raport cu noile scheme cognitive disfuncționale.

Fundamentul teoretic al cercetării de față are la bază relația dintre identitate și reprezentare, nevoia de a ne defini ca „eu" sau „noi" prin raportare la ceilalți. Practic am urmărit atributele identitare prin care se definesc grupurile luate în cercetare, într-o formă interogativă: Cum suntem noi în raport cu ceilalți? Ce simțim când ne comparăm cu ceilalți? De ce suntem așa și cum ar trebuii să fim? Sau ce ar trebui să facem ? (pe cele trei constructe enumerate mai sus). Toate acestea vor fi analizate prin raționalizări și expresii normative asociate conceptului de regret sau nostalgie după o societate trecută și foarte controversată

Scrieri românești

Mircea Cărtărescu în al său *Zen. Jurnal* (Cărtărescu 2004–2010), descrie prin personajul principal o avalanșă de trăiri, nostalgii, anxietăți și nevroze sub formă de autointerogație. Cartea este un jurnal, chiar dacă destul de neconvențional, în căutarea cheii salvatoare care să-i îngăduie cumva ieșirea la liman, dintr-un sistem social clădit pe slăbiciune. Legat de sentimentul de nostalgie trebuie să amintim celebra lucrare a lui Mircea Eliade *Nostalgia originilor* (Eliade 1999). În cadrul acestui demers, faimosul autor, prezintă într-o manieră filosofico-istorică originile religiilor (mai ales cele hinduse, respectiv cele musulmane). De fapt această lucrare este practic o teză prin care autorul încearcă să demonstreze că prin religie omul contemporan se poate redescoperi pe sine.

În România, în anul 2004 se materializează proiectul regretatului profesor Adrian Neculau în forma volumului de studii pe care l-a coordonat: „Viața cotidiană în comunism" (Neculau 2004). În introducerea acestui volum profesorul ieșean arată cu lux de amănunte cum memoria colectivă joacă un rol uriaș în constituirea unei identități. De altfel, regretatul profesor spune că: „orice individ (sau colectivitate) are sentimentul identității cu care s-a născut sau care i-a fost conferită prin apartenență și face eforturi întreaga viață să-și apropie această identitate de pornire, să se realizeze la raportându-se la sistemul de repere în care s-a trezit" (Neculau 2004:11). Extrapolând la nivel de țară profesorul ieșean arată că cea mai eficientă metodă de schimbare a identității (prin termenul de „schimbare a identității" domnul Neculau se referă la „o reorganizare a grupurilor umane și relansare lor pe o scară ierarhică") este cea a forței și puterii cuvintelor, al discursurilor promovate mai ales în mediul politic. Așa s-a constituit o nouă identitate, care astăzi generează emoții și nostalgii puternice.

În cadrul acestui volum, autorii articolelor variază foarte mult: de la foști profesori în perioada interbelică și până la personalități de marcă ale vieții culturale românești (cazul Aurorei Liiceanu). Ei își prezintă nu doar cercetările ci și amintirile și reflecțiile personale ale celor care au avut de suferit de pe urma regimului în toate formele. În acest volum se prezintă subiectele care din punct de vedere psihologic sunt numite scheme cognitive, care au rămas în amintirea autorilor. Coada, cultura penuriei, „micul comerț" sunt câteva dintre subiecte care suscită și azi multe amintiri și patimi. Un exemplu concret îl constituie articolul lui Andrei Cosmovici („Viața universitară în comunism; o perspectivă psihosociologică") primul care a răspuns invitației regretatului profesorului ieșean de a publica în acest volum. Studiul domnului Cosmovici ne arată cum intelectualitatea a fost practic „lichidată" de către noile autorități, precum și interzicerea sau monopolizarea discursului oficial în materiile umaniste. Autorul dă exemplul istoriei și filosofiei, materie care, alături de psihologie vor fi interzise. Liceele se „speciali-

zează" pe materii practice (industrie, agronomie, etc.) iar materiile umaniste sunt cvasi-ignorate. Domnul Cosmovici ne arată în articolul său, cum matematica, fizica și mai târziu chimia devin materii agreate și susținute de regimul comunist. Viața academică devine foarte constrângătoare la nivel discursiv, fiind atent supravegheată de către comisii specializate.

Alte studii se focusează pe cultura penuriei, pe tipologia cozilor, care sunt văzut drept mijloace de socializare și de „construcție a solidarității interumane"[3].

Într-un alt volum de studii coordonat tot de domnul Neculau, de această dată de psihologie socială (Neculau 1996), prefațat de Serge Moscovici și având colaboratori din străinătate, ne arată caracteristicile generale și specifice a tuturor elementelor ce compun psihologia socială.

Un studiu interesant ce ne-a atras atenția este legat de reprezentările sociale, semnat de același Adrian Neculau (Neculau 1996:34–52). În cadrul acestuia la subcapitolul „Istorie și transformare", ne este relevat faptul că reprezentările sociale țin de un context istoric (în studiu se vorbește de *determinanți istorici*) iar individul este *socializat* dacă și-a însușit „pre-rechizitele" (practici, valori și obiceiuri ale timpului său) care să îi formeze schemele cognitive de bază ce ulterior vor genera reprezentări sociale. Tot în acest articol se menționează ca factor important consecința evenimentului istoric la care individul a fost implicat într-un oarecare grad. Dacă evenimentul modifică masiv circumstanțele externe (fizice, socio-economice, etc.) se modifică în consecință și condițiile existenței subiectului (Neculau 1996:34–52). Exemple în istorie sunt multe. În acest studiu este luată cu valoare de exemplu perioada dintre anii 1946–1948 spre a explica severele modificări din plan social care au presupus reorganizări cognitive care au ajutat la acceptarea ireversibilității noului regim. Alte studii se focusează pe schimbări pe influențe, etc. privite la nivelul societății.

Tot în cadrul istoriografiei memoriei sociale și pe aceeași linie, regretatul profesor ieșean în „Memoria socială – organizarea și reorganizarea ei" (Neculau 1996:56) face o paralelă și arată cum se poate scrie și rescrie istoria, dând exemple cum după instaurarea comunismului în România s-a impus o istorie falsă de către Mihai Roller, dar care nu a rezistat, în schimb o alta strategie, mai laborioasă și mai tenace – aceea de schimbare a denumirii străzilor, muzee, statui, etc., a influențat mai profund memoria colectivă/socială. Odată cu trecerea la democrație s-a reorganizat memoria colectivă prin același procedeu. Mecanismul reorganizării memoriei este același diferența constă în aceea că în comunism restructurarea se face de sus, în timp ce în democrație, colectivitățile, membrii acestora, pot prin reprezentanții lor influența memoria colectivă.

Scrieri occidentale

Scrierile despre sentimentul nostalgic după regimul comunist sunt, așa cum spuneam, la început de drum, abia astăzi încep să își facă simțită prezența, mai ales în cercetările din domeniul socialului, așa încât noi vom trece în revistă istoriografia acestei perioade controversate care abia acum suscită interes. Istoriografia comunismului, în general, este foarte vastă, fiind scrise în Occident nenumărate opera, devenite azi fundamentale.

---

[3] Vezi pentru detalii studiul lui Paul Cernat – *Cozi și oameni de rând în anii 80,* în Adrian Neculau – *op. cit.,* pp175–190; 191–200.

Vladimir Jankelevitch, în volumul apărut în țara noastră la Editura Univers Enciclopedic „Ireversibilul și nostalgia", prezintă dezamăgirea produsă de timpurile actuale, precum și despre irevocabilitatea și ireversibilitatea acestuia. El se numără printre puținii autorii despre nostalgie. Sigur, termenul de nostalgie, liricizat și literarizat de autor, nu definește strict de nostalgia, ci încearcă o explicație filozofică, în cea mai mare parte poetică, a mecanismului nostalgiei. Ca orice romantic, accentual esențial al nostalgiei îl pune pe timp și nu pe spațiu, spune ca nostalgia este urmarea inevitabilă a ireversibilității timpului. Astfel în viziunea sa: „timpul este cel care ne hrănește temerile și suspiciunile" (Jankelevich 1999:46). Cartea lui, fiind mai degrabă o lucrare filozofică, vede nostalgicul ca fiind posesorul unei conștiințe îngrijorate.

Viața cotidiană nu a fost un domeniu prea studiat deoarece în vremurile acelea studiile legate de natura represivă a regimurilor comuniste nu era o temă prea ușor de abordat. Însă în prezent se cunosc foarte multe despre natura represivă atât la modul general cât și la modul specific al regimurilor naționale, tocmai datorită istoriei orale. Tocmai datorită acestor progrese, viața cotidiană în comunism devine o temă foarte ofertantă prin intermediul căreia se completează și mai hotărât complexul tablou al comunismului, al suferințelor trăite chiar și în ziua de azi.

O lucrare semnificativă pe tema largă a nostalgiei o constituie studiul Svetlanei Boym legat de nostalgia viitorului „Nostalgia of the Future" În cadrul acestui studiu, nostalgia este văzută ca fiind: „un sentiment de pierdere într-o lume prinsă între versiunile romanțate ale trecutului în contrast cu sumbrul și decadentul prezent" (Boym 2001: xiii). Totodată, autoarea aruncă o privire în detaliu asupra regimului sovietic al lui Hrușciov, pe care îl vede ca fiind „regimul cel mai orientat către viitor" (Boym 2001:59–60). Din acest motiv, ideea de nostalgie dispare, sacrificiile intervenind spre a accede la un *viitor luminos.* Autoarea se folosește în argumentare de fascinația pentru Cosmos ce a cuprins întreaga Uniune Sovietică a debutului anilor 60. Profesoara ucraineană reproșează, în acest studiu falsele și idealist-utopicele promisiuni făcute de guvernul Hrușciov și ulterior de celelalte guverne cum că generația ei trebuia să trăiască în: „glorioasa eră a socialismului în care oamenii pot călători pe Lună".(Boym 2001:125)

Viața cotidiană în timpul comunismului apare în Occident destul de târziu. Un studiu relevant este cel coordonat de către doamnele Maria Todorova și Zsuzsa Gille apărut în 2010

În cadrul acestui volum sunt prezentate studii din țările Est-europene care au trăit și experențiat la scară 1:1 regimuri comuniste care au lăsat urme adânci în mentalitatea colectivă; cercetătorii care au scris articole pentru acest volum provin din țări precum Bulgaria, România, Ungaria și chiar Kosovo. Însă aceștia nu sunt istorici de specialitate. Cercetările lor s-au bazat în principal pe anchete sociologice (profesia și domeniul de activitate la majorității autorilor). De asemenea se insistă mai mult pe condiția post-comunistă a individului și nu se focusează atât de mult pe viața socială din timpul comunismului. De exemplu avem pentru cazul României două articole, unul semnat de doamna Oana Popescu-Sandu, asistent universitar în cadrul Universității din Indiana pe domeniul literaturii universale. Micul său studiu publicat în volumul adus în discuție, tratează despre „direcțiile nostalgice" în România post-comunistă, însă acesta este doar subtitlul, titlul mare fiind un citat dintr-o melodie a trupei Taxi ("Criogenia salvează România"): „Hai să ne congelăm cu toții până-n 2100 și ceva" (Popescu-Sandu 2010:113). Autoarea, se străduiește să arate faptul că în țara noastră, la momentul anului 1999

(anul lansării melodiei) în România exista un predominant sentiment de speranță spre mai bine..

Un alt articol legat de țara noastră este scris de Diana Georgescu, la data publicării fiind doctorandă a Universității din Illinois. Articolul intitulat „Ceaușescu hasn t died: Irony as countermemory in post-communist Romania", tratează fenomenul nostalgie după Ceaușescu. Însă ea vorbește în termeni generali despre acest fenomen, folosind o abordare strict istorică, factorul psihologic este vag exprimat. Mai mult sau mai puțin, ea vorbește în cadrul studiului său și despre acei *nostalgici* care an de an fac „pelerinaje la mormântul lui Ceaușescu". Ea le numește drept „manifestări nesănătoase ale nostalgiei" (Georgescu 2010:154–156). Însă chiar și cu limitele care se întrevăd la citirea atentă a acestui volum, el poate fi, din punct de vedere istoriografic un bun punct de pornire, sau un reper inițial bun pentru o astfel de cercetare.

Concluzii

În lucrarea de față am dorit să aruncăm o privire asupra a ceea ce s-a scris despre nostalgia după regimul comunist. După cum am putut observa cele mai multe sunt sub formă de articole, cu un caracter foarte general, ideea centrală fiind următoarea: principalul motiv pentru care apare acest regret după trecutul proxim este cel al dezgustului provocat de societatea contemporană aflată în declin, sistemul de valori fiind dat peste cap de către aceasta. Un alt motiv pe care acești cercetători l-au identificat în lucrările lor a fost acela al incapacității multora de a se adapta condițiilor de trai în cadrul noii societăți. Cu toate că majoritatea sunt doar articole de câteva pagini, ele constituie un punct foarte bun de pornire în ceea ce privește studiul nostalgiei după regimul comunist.

Referințe bibliografice

Cărți de autor; volume de studii

Boym 2001: Boym; Svetlana – *Post-communist nostalgia,* Basic Books, New York, 2001.

Chelcea 2006: Chelcea Septimiu – *Psihosociologia. Teorie si aplicații.* Ed. Economica. Bucuresti. 2006.

Eliade 1999: Eliade Mircea – *Nostalgia Originilor,* ed. All, București, 1999.

Halbwachs 2007: Halbwachs Maurice – *Memoria colectivă,* Institutul european, Iași, 2007.

Jankelevich 1999 – Jankelevitch Vladimir – *Ireversibilul și nostalgia,* Ed. Univers Enciclopedic, București, 1999.

Kideckel 2010: Kideckel; David – *România postsocialistă,* Polirom, Iași, 2010.

Neculau 1996: Neculau Adrian (coord.) – *Psihologie Socială; Aspecte Contemporane,* Polirom, Iași, 1996.

Neculau 2004 – Neculau; Adrian (coord.) – *Viața cotidiană în comunism,* Polirom, Iași, 2004

Todorov 1999: Todorov, Tzvetan – *Abuzurile memoriei,* Ed. Armacord, Timișoara, 1999.

Todorova 2010: Todorova; Maria (coord.) – *Post-communist nostalgia,* Berghahm Books, New York, 2010.

Articole; studii

Cernat 2004: Paul Cernat – *Cozi și oameni de rând în anii 80,* în Neculau Adrian (coord.) – *Viața cotidiană în comunism,* Polirom, Iași, 2004, pp. 191–200.

Cosmovici 2004: Cosmovici Andrei – *Viața universitară în comunism; o perspectivă psihosociologică,* în Neculau Adrian – *Viața cotidiană în comunism,* Polirom, Iași, 2004, pp. 47–58.

Georgescu 2010: Diana Georgescu – *Ceaușescu hasn't died,* în Todorova Maria (coord.) – „Post-communist Nostalgia", Berghahm Books, New York, 2010.

Neculau 2004: Neculau Adrian – *Cum s-a construit o nouă identitate socială,* în Neculau Adrian (coord.) – *Viața cotidiană în comunism,* Polirom, Iași, 2004, p. 11.

Neculau 1996: Neculau Adrian – Reprezentările sociale, dezvoltări actuale, în, *Psihologie Socială; Aspecte Contemporane,* Polirom, Iași, 1996, pp. 34–52.

Popescu-Sandu 2010: Oana Popescu-Sandu – *Let s all freeze untill 2100 or so: Nostalgical directions in Post-Communist Romania,* în Todorova Maria (coord.) – „Post-communist nostalgia", Berghahm Books, New York, 2010.

RELAȚII INTERNAȚIONALE ȘI STUDII EUROPENE

Prevenirea și combaterea fenomenului de spălare a banilor – provocare pentru lumea bancară[1]

Marinela Adriana Butcovan
Postdoctorand, Relații Internationale și Studii Europene,
Universitatea Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca

Abstract
The development of the economic system, as well as the economic globalization has led to a significant increase of banking system exposure to security risks. This topic is a real challenge for the banking world because it is very difficult to detect it. Money laundering does not include only cash laundering, but also laundering of various movable and immovable properties, legal documents, or rights over assets or values representing an economic interest.

This phenomenon is international. Money laundering involves primarily the existence of an offence generating dirty money. Therefore, we can say that money laundering is basically laundering the incomes from primary offence. Money "launderers" are trying to prevent discovery of illegal acts by hiding the values resulted from these facts by various means that possess them a legal appearance. Hence, these values are more easily introduced into the economic circuit without being discovered. The international character is also given by the concealment means of the values obtained by money laundering, namely by international financial transactions.

The technology modernization of means of communication and globalization of economic system helped the development and extension of this phenomenon. Thus, offenders may transfer in a very short time, large amount of money from one country to another using computer via online transfer services offered by banks.

Keywords: money laundering, banking system, offence, security, tax haven

Scurt istoric. Definirea fenomenului.

Primele forme ale fenomenului de spălare a banilor au început odată cu încercarea indivizilor de a-și ascunde banii sau valorile deținute de autoritățile statale pentru a nu fi impozitate sau chiar confiscate, fiind așadar constatat încă din antichitate.

Dar în secolul XX, odată cu emigrarea populației italiene înspre America, spălarea banilor devine o parte componentă a crimei organizate. În anul 1920 a fost recunoscut fenomenul de spălare a banilor ca infracțiune, moment în care Al Capone și Busy Moran au deschis diverse spălătorii în Chicago pentru a spăla „banii murdari" obținuți din afaceri ilegale. Banii proveneau din răpiri, taxe de protecție, contrabandă cu alcool, jocuri de noroc, dar și alte infracțiuni.

Fenomenul de spălare a banilor nu include doar spălarea banilor lichizi, ci și diferite bunuri imobile și mobile, acte juridice, drepturi asupra unor bunuri sau asupra unor valori ce reprezintă un interes economic. Infractorul urmărește ascunderea acestora și convertirea lor în alte

[1] Această lucrare a fost posibilă prin sprijinul financiar oferit de Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/140863, cu titlul „Cercetători competitivi pe plan european în domeniul științelor umaniste și socio-economice. Rețea de cercetare multiregională (CCPE)".

valori cu scopul de a ascunde proveniența lor ilicită; mai apoi aceste valori sunt repuse în circulație sub o formă legală.

Acest fenomen are un caracter internațional. „Spălătorii" de bani încearcă să împiedice descoperirea faptelor ilicite prin ascunderea valorilor provenite din aceste fapte prin diverse mijloace care să le confere o aparență legală. În acest fel, valorile respective sunt mai ușor de introdus în circuitul economic fără a fi descoperite. Caracterul internațional este dat și de modalitățile de ascundere a valorilor obținute prin spălarea banilor, și anume prin intermediul tranzacțiilor financiare internaționale. Astfel, profiturile obținute în mod ilicit se „spală" mult mai ușor dacă sunt transferate într-o monedă străină, iar apoi se readuc în țară de origine sub această formă pentru a fi rulate și fructificate ca sume curate.

Acest fenomen presupune în primul rând existența unei infracțiuni generatoare de bani murdari. Deci putem spune că spălarea banilor reprezintă practic spălarea veniturile ce provin din infracțiune primară.

Conform Legii 656/2002 pentru prevenirea și sancționarea spălării banilor, precum și pentru instituirea unor măsuri de prevenire și combatere a finanțării actelor de terorism reactualizată în 2012: „Art.29 – (1)Constituie infracțiune de spălare a banilor și se pedepsește cu închisoarea de la 3 la 12 ani: a) schimbarea sau transferul de bunuri, cunoscând că provin din săvârșirea de infracțiuni, în scopul ascunderii sau al disimulării originii ilicite a acestor bunuri sau în scopul de a ajuta persoana care a săvârșit infracțiunea din care provin bunurile să se sustragă de la urmărire, judecată sau executarea pedepsei; b) Ascunderea sau disimularea adevăratei naturi a proveniență, a situării, a dispoziției, a circulației sau a proprietății bunurilor ori a drepturilor asupra acestora, cunoscând că bunurile provin din săvârșirea de infracțiuni; c) dobândirea, deținerea sau folosirea de bunuri, cunoscând că acestea provin din săvârșirea de infracțiuni. (2) Tentativa se pedepseste."

Odată cu dezvoltarea crimei organizate, profiturile obținute au crescut și ele, iar circuitul bancar a fost implicat în vederea transferării fondurilor dobândite în mod ilegal; acest fapt a devenit o necesitate de progres tehnologic financiar pentru cei implicați în spălarea banilor. Politica autorităților și obligația băncilor este dezvăluirea și prevenirea traficului de fonduri obținute în mod ilicit.

Etapele procesului de spălare a banilor

Procesul de spălare a banilor parcurge mai multe etape și implică mai multe persoane și entități. Scopul acestui proces este acela de face ca fondurile rezultate dintr-o activitate ilicită să pară cât mai legitime. În acest fel, spălătorii de bani acționează în mai multe etape astfel:

PLASAREA sau PRESPĂLAREA

Plasarea este procesul prin intermediul căruia o persoană „scapă" la propriu de fondurile obținute din surse ilegale, le separă de masa infracțională ce ar putea fi supravegheată de organele de lege și le introduc în sistemul financiar-bancar. Acești „bani murdari" pot fi introduși în sistemul bancar, companii de asigurări, firme de brokeraj, cazino, supermarketuri, restaurante sau chiar diverse hoteluri. În cazul nostru, în această etapă, „banii murdari" sunt introduși pentru prima dată în sistemul bancar pentru a fi spălați. Plasarea acestora are ca scop evitarea deținătorului de a lucra cu sume voluminoase și de a pregăti utilizarea lor în mod

legitim. Practic, aceasta este faza în care cei implicați în procesul de spălare a banilor se întâlnesc în mod oficial cu angajații bancii în vederea depunerii sumelor respective în conturi bancare. Această etapă este cea mai vulnerabilă. Angajații băncii, în funcție de pregătirea de specialitate, pot identifica și chiar evita folosirea circuitului bancar în schemele de spălare a banilor.

Căile de plasament pot fi următoarele: depozit bancar, transfer SWIFT (plăți externe), cecuri, ordin de plată, transfer prin sistemul Western Union, MoneyGram, cumpărarea cu bani cash de bunuri de valori mari.

Tehnicile de plasare a banilor murdari sunt: ștrumfajul (smurffing), picătura, paravanul.

STRATIFICAREA sau SPĂLAREA PROPRIU-ZISĂ

Această etapă este cea mai complexă deoarece, în funcție de pregătire infractorului, acesta poate dezvolta scheme foarte complexe de spălare a banilor utilizând circuitele bancare. Stratificarea reprezintă procesul de mișcare a banilor între diferite conturi cu scopul de face imposibil de stabilit o legătură a banilor cu sursa lor de proveniență ilicită. Veniturile ilicite sunt separate de sursa lor și se efectuează diverse tranzacții financiare cu scopul de a înșela organele de control. Mutarea fondurilor dintr-o instituție coincide cu depunerea de fonduri la o alta, însă, dacă una dintre operațiuni trece neobservată, găsirea sursei fondurilor devine o operațiune dificilă.

Tehnicile de stratificare a fondurilor sunt piramida și remiterea alternativă. Faza de stratificare este cea în care se folosesc cel mai adesea paradisurile bancare și fiscale. Paradisurile bancare sunt acele zone economice în care autoritățile admit ca băncile să nu furnizeze nici un fel de date cu privire la clienții sau operațiunile clienților acestora, existând un nivel înalt de confidențialitate. În aceste zone nu există convenții de reciprocitate cu alte autorități în materie de cercetare juridică bancară și nu există reglementări corespunzătoare în domeniul spălării banilor. Aceste paradisuri bancare sunt destul de atractive pentru infractori deoarece secretul operațiunilor și a identității clienților îngreunează descoperirea originii și a destinației fondurilor ce le traversează.

Paradisurile fiscale sunt acele zone economice unde funcționează o legislație ce avantajează atragerea de capital, acordând în schimb facilități deosebite; cea mai importantă este scutirea de taxele și impozite aferente activităților comerciale desfășurate în afara lor, sau doar reducerea acestora – apropiate de zero. Zonele acestea asigură anonimatul investitorilor ce nu doresc dezvăluirea identității sau a originii veniturilor, acestea din urmă fiind componente de identificare în cazul unor investigații ale organelor legii din țările de origine.

Utilizarea acestor paradisuri fiscale nu implică existența, în mod obligatoriu, a unor activități ilegale. Dar, datorită caracteristicilor acestora, putem spune că sunt atrăgătoare în special pentru spălătorii de bani și pentru evazioniști. Paradisurile fiscale sunt folosite de spălătorii de bani cu scopul de a complica și de a descuraja tentativele de investigare și analiză a fondurilor implicate în aceste operațiuni.

INTEGRAREA

Integrarea reprezintă faza în care fondurile reintră în economia reală, legală ca fiind „curate", obținute din activități comerciale aparent legale. Sumele de banii au fost spălate și pot fi utilizate în scop economic real prin achiziționarea de produse de lux, case, terenuri, acțiuni, mașini scumpe, bijuterii sau chiar o afacere. „Spălătorul" poate dispune de aceste fonduri fără a fi suspectat de spălare de bani.

Dar nu toate sumele provenite din aceste activități sunt spălate. O parte din acestea pot fi păstrate în numerar, acestea urmând a fi folosite în alte activități infracționale; în acest fel există riscul identificării și confiscării fondurilor respective. Exemple de activități specifice acestei etape: a) vânzarea de bunuri obișnuite la un anumit preț, însă pe factură apar prețuri mult mai ridicate. Apoi, banii obținuți din vânzarea acestor bunuri sunt depozitați într-un cont impreună cu „banii murdari". Factura falsă va acoperi atât fondurile legitime, cât și pe cele obținute ilegal; b) achiziționarea unui bun mobil sau imobil din banii obținuți prin încasarea unor sume rezultate din exporturi fictive; c) plata pentru diverse studii în străinătate.

Fenomenul de spălare a banilor atrage următoarele riscuri pentru o instituție bancară:

1. Riscul operațional – se poate defini ca fiind riscul pierderilor datorate, în mod direct sau indirect, procedurilor, angajaților, sistemelor interne sau factorilor externi ale unor organizații bancare.
2. Riscul reputațional – este un pericol pentru instituțiile bancare, punând în pericol încrederea pe care o au deponenții, creditorii, dar și piața în general în aceste instituții. Acest risc este generat de publicitatea negativă, în urma producerii unor evenimente extraordinare sau în urma pierderii integrității instituției în fața clienților săi.
3. Riscul de concentrare – în ceea ce privește activele unei bănci, riscul este asociat cu lipsa unor informații privind identificarea concentrării creditelor și lipsa unor limite prudențiale; cât despre pasive, riscul este dat de retragerea înainte de scadență a depozitelor – are un impact negativ asupra lichidității instituției bancare. Acest fenomen apare datorită unei analize necorespunzătoare a concentrării depozitelor.
4. Riscul juridic – se datorează unor sentințe juridice, acțiuni juridice nefavorabile sau de contracte ce nu pot fi executate. Acest risc afectează în mod negativ operațiunile băncii. O instituție bancară trebuie să dispună de o politică stabilă de cunoaștere a clientelei, să monitorizeze clienții în mod permanent și să înțeleagă pe deplin activitățile și scopul tranzacțiilor desfățurate de clienții lor.

Tipologii de spălare a banilor

- Spălarea unor fonduri obținute în mod ilegal din substituirea produselor petroliere: se profită de supratаxarea diferențiată a unor produse petroliere, se cumpără de la rafinărie produse petroliere scutite de plata accizelor, iar prin folosirea firmelor „fantomă", care le aditiviază, se vând mai scumpe către benzinării.
- Spălarea banilor obținuți din producerea și comercializarea ilegală a alcoolului și a băuturilor aclcoolice: banii proveniți din producerea și comercializarea clandestină a produselor

alcoolice sunt folosiți pentru diverse achiziții imobiliare, ce ulterior sunr re-vândute, chiar și în pierdere, pentru a recupera aparent legal, fondurile produse ilegal.

- Spălarea banilor obținuți din traficul de stupefiante prin achiziționări imobiliare sau transferuri sub diferite pretexte către firme offshore ai căror asociați sunt.
- Spălarea banilor proveniți din rambursări ilegale de TVA ca urmare a unor exporturi supraevaluate: prin supraevaluarea prețului unor produse cumpărate de la o firmă „fantomă", se exportă către o altă firmă „fantomă", beneficiind de rambursarea TVA-ului aferent exporturilor efectuate; banii obținuți sunt transferați firmei „fantomă" autohtone cu justificarea „contravaloare marfă".
- Fonduri bănești obținute în mod fraudulos în cadrul „afacerilor" cu diverse instituții ale statului conduse de directori corupți.

Ce trebuie făcut pentru a combate fenomenul de spălare a banilor?

- Primul pas și cel mai important este acela de a identifica în mod corespunzător clienții (completarea datelor la deschiderea contului, actualizarea datelor pe parcurs). Astfel, la persoane fizice (PF) trebuie verificate detaliile actelor de identitate; la persoane juridice (PJ), trebuie verificat documentul de înmatriculareprevăzut de lege, identitatea persoanelor fizice care acționează în numele PJ-ului, în calitate de reprezentant legal, precum și beneficiarul real sau structura acționariatului.
- Cunoașterea activității clientului și a partenerilor săi de afaceri – în vederea sesizării anomaliilor. Angajații unei instituții bancare trebuie să-și studieze clienții la începutul unei relații de afaceri. Aceștia trebuie să aibă cât mai multe informații legate de operațiunile pe care le desfășoară clientul, fie că este persoană fizică, fie că este vorba despre o persoană juridică, scopul tranzacțiilor, sumele pe care acesta le transferă în mod regulat și, în special, care sunt partenerii de afaceri. Motivul pentru care angajații sunt nevoiți să cunoască toate aceste detalii, este acela de a putea înțelege care operațiuni sunt normale și care sunt neobișnuite pentru un anume client; pe baza anomaliilor descoperite, un angajat poate să raporteze tranzacțiile ce i se par suspecte.
- Monitorizarea tranzacțiilor în funcție de gradul de risc. Instituțiile bancare monitorizează trnazacțiile efectuate de către clienții acestora pentru a putea sesiza la timp orice tranzacții neobișnuită sau neașteptată. Conturile clienților sunt evaluate pe grade de risc și sunt monitorizate în mod regulat în cursul derulării relației de afaceri. Pentru a putea identifica o tranzacție suspectă, neobișnuită, angajații băncii trebuie să verifice următoarele informații: dacă tranzacția derulată corespunde activității normale a clientului, dacă tranzacția are un scop economic evident, dacă tranzacția este în concordanță cu interesele/activitățile sale personale, în cazul în care clientul efectuează o tranzacție internațională, dacă acesta are un motiv întemeiat pentru a derula acel transfer extern de fonduri.
- Raportarea oricăror elemente de anomalie. Tranzacțiilor în numerar, precum și transferurile interne și externe în valoare de 15.000 EUR, echivalent în lei sau mai mult, trebuie raportate către departamentul intern al băncii, care la rândul său raportează Oficiului Național de Prevenire și Combatere a Spălării Banilor. Clienții nu trebuie ajutați să evite aceste

cerințe de raportare, în sensul că nu trebuie încurajați să efectueze transferuri până la limita de 15.000 euro.

Obligația băncilor este de a raporta orice tranzacție pe care o consideră suspectă sau consideră că ar putea avea legătură cu diverse activități criminale. Clienții în cauză, nu trebuie preveniți că sunt suspectați sau investigați. În ceea ce privește obligațiile de raportare, entitățile raportoare și alte informații legate de acest subiect vor fii dezbătute mai pe larg în subcapitolul următor al acestei lucrări.

- Păstrarea copiilor de pe documente. Instituțiile bancare au obligația de a păstra dosarele cu privire la deschiderea contului, la identitatea clientului și tranzacțiile acestuia minim cinci ani, după încetarea relației cu clientul. Totodată, băncile sunt obligate să păstreze evidențele secundare sau operative, precum și înregistrările tuturor operațiunilor efectuate, într-o formă corespunzătoare pentru a putea fi utilizate ca probe în justiție, pe o perioadă de minimum cinci ani, de la închierea relației de afaceri.
- Standarde înalte de pregătire profesională și un nivel de conștiință ridicat – pentru angajați. Angajații unei instituții bancare trebuie să fie în permanență informați, să cunoască normele și procedurile interne ale băncii în care își desfășoară activitatea, conform funcției pe care o dețin. Banca are, deasemenea, obligația de a-și instrui personalul, cu privirea la procesul de spălare a banilor, și nu numai, prin realizarea unor cursuri, workshop-uri, training-uri. Datorită acestor activități angajate de bancă, angajații devin mai informați și mai instruiți în cazul apariției unor evenimente de natură să afecteze imaginea, operațiunile, sau chiar instituția în sine.

În calitatea lor de furnizori de servicii, instituțiile bancare sunt utilizate în toate etapele procesului de spălare a banilor de la plasare la stratificare și integrare. Noile sisteme electronice de transfer online permit infractorilor să-și mute fondurile obținute în mod ilegal între conturi sub nume și jurisdicții diferite. Aceștia, deasemenea, realizează operațiuni multiple și diversificate pentru a crea straturi complexe de tranzacții; în acest fel, operațiunile spălătorilor de bani devin mai greu de detectat și de urmărit.

Prejudiciile rezultate în urma infracțiunii de spălare a banilor afectează întreaga economie mondială. Datorită circulației rapide a valorilor, infractorii reușesc să reinvestească sumele respective în diverse afaceri legale. Pot fi afectate astfel schimbul valutar sau chiar rata dobânzilor la nivel mondial. Putem spune deci, că piața economică are în circulație atât bani curați, cât și „murdari".

Referințe bibliografice

DABU, Valerica, GUȘANU, A.M. 2001, *Reflecții asupra legii pentru prevenirea și sancționarea spălării banilor* in RDP, 4.

*** Directiva 2005/60/CE a Parlamentului European și a Consiliului din 26 octombrie 2005, privind prevenirea utilizării sistemului financiar în scopul spălării banilor și finanțării terorismului.

*** Legea nr. 39/2003 privind prevenirea și combaterea criminalității organizate, publicată în Monitorul Oficial nr. 50 din 29 ianuarie 2003.

*** Legea nr. 656/2002 pentru prevenirea și sancționarea spălării banilor, precum și pentru instituirea unor măsuri de prevenire și combatere a finanțării actelor de terorism, reactualizată în 2012.

*** Oficiul Național de Prevenire și Combatere a Spălării Banilor, 2010, *Manual privind abordarea pe bază de risc și indicatori de tranzacții suspecte,* Editura Prahova.
*** Politica nr.6/2009 privind prevenirea spălării banilor, combaterea finanțării terorismului și acceptarea clienților, p. 11.
*** Procedura privind modul de acțiune la producerea evenimentelor de securitate – prin Hotărârea 1498/19 dec 2008.
***Regulamentul nr.1/2008 privind prevenirea spălarea banilor, CFT și cunoașterea clientelei – revizuit ianuarie 2010.
*** Raportul de supraveghere BNR nr. 12/30.01.2012.
*** Regulamentul nr. 5/2008 privind instituirea măsurilor de prevenire și combatere a spălării banilor și a finanțării actelor de terorism prin intermediul pieței de capital, aprobat prin Ordinul nr. 83/25.06.2008, publicat în Monitorul Oficial nr. 525/11.07.2008;
*** www.antifrauda.gov.ro
*** www.arb.ro
*** www.bnro.ro
*** www.onpcsb.ro

Acknowledgements

Această lucrare a beneficiat de suport financiar prin proiectul *„Cercetători competitivi pe plan european în domeniul științelor umaniste și socio-economice. Rețea de cercetare multiregională (CCPE)": POSDRU/159/1.5/S/140863,* proiect cofinanțat din Fondul Social European prin Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013

Populism și extremism politic în Uniunea Europeană[1]

Mihai Berți
PhD Candidate,
Universitatea Babeș-Bolyai

Abstract
Politica din spațiul european are o lungă istorie marcată de varii forme de extremism, în timp ce experiența democrațiilor de tip liberal este una relativ recentă, întinzându-se pe câteva decenii, începând cu sfârșitul celui de-al Doilea Război Mondial. Dacă ne referim la Spațiul actual al Uniunii Europene, experiența democratică este și mai recentă pentru statele ieșite din fostul lagăr comunist. În ultimii ani, se poate observa o accentuare a curentelor politice care provin din dreapta extremă a spectrului politic, opinia publică europeană fiind bombardată cu scenarii apocaliptice în ceea ce privește consolidarea partidelor de extremă dreaptă și posibilitatea accederii la guvernare a acestora. Prin această lucrare dorim să facem o radiografie a ceea ce înseamnă extremism și populism pe scena politică europeană, prin încercarea de a arăta modul în care extrema dreaptă s-a diminuat prin mutarea sa mai spre centrul eșichierului politic, însușindu-și o nouă identitate: cea a populismului radical de dreapta.

Extrema dreaptă se întărește! Sau cel puțin astfel încep multe reportaje sau articole din mass media europeană. Aceste cuvinte sunt menite să tragă un semnal de alarmă asupra pericolelor care pândesc democrația liberală a bătrânului continent. Aversiunea extremei drepte pentru principiile democratice, care par a fi devenit un lucru împământenit în Europa, este un lucru bine cunoscut. Faptul că mass media este prima care trage semnalul de alarmă în ceea ce privește posibilitatea accederii la putere a unor partide de extremă dreaptă, nu ar trebui să surprindă, întrucât, în eventualitatea îndeplinirii acestui lucru, presa liberă ar fi printre primele care ar avea de suferit. Sau cel puțin așa ne învață tristele episoade ale venirii la putere a extremismului.

Mass-media s-a făcut responsabilă de răspândirea fobiei extremiste în anii ultimei crize economice.[2] Deși ideea în sine, faptul că o criză economică ajută la ridicarea extremismelor politice, este parțial corectă, informațiile trunchiate, spațiul editorial restrâns în care trebuie să se încadreze și tendința păcătoasă a senzaționalismului, a făcut ca până și cele mai respectate canale media să cadă în eroarea propagării în masă a unei idei incorecte și inflamate. Spaima că statele Uniunii Europene vor eșua inevitabil în zodia totalitarismului, a fost transmisă și actualizată săptămânal în funcție de previziunile privind evoluția economică la nivel european. Scenarii peste scenarii au fost dezbătute și vândute ca fiind credibile. Pe toată durata

[1] Această lucrare a fost posibilă prin sprijinul financiar oferit de Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/140863, cu titlul „Cercetători competitivi pe plan european în domeniul științelor umaniste și socio-economice. Rețea de cercetare multiregională (CCPE)".

[2] Unele informații și idei ale autorului din prezenta lucrare au fost publicate anterior în articolul "Political extremism and the economic crisis in the time of Globalization: the case of Romania" în Iulian Boldea (ed.), *Globalization and Intercultural Dialogue. Multidisciplinary Perspectives – Section: Political Sciences,* Editura Arhipelag XXI, Târgu-Mureș, 2014, pp. 76–84

crizei economice, o bună parte din canalele media s-au întrecut în previziuni sumbre, în special în preajma diverselor alegeri de pe bătrânul continent. Cu toate că în acești ani câteva partide de extremă dreaptă sau stângă au câștigat notorietate prin insignifiante scoruri electorale, democrațiile nu au fost influențate de firavele creșteri la urne ale acestor partide. Se poate chiar afirma că, în loc să asistăm la o creștere notabilă a extremismului politic (lucru valid în marea majoritate a statelor europene cu puține excepții), Europa a descoperit cu surprindere că, marginal fenomenului politic *mainstream,* mai existau (și accentuăm aici nuanța) și o serie de partide din ambele extreme, partide care până acum au fost trecute cu vederea de mass-media europeană. Astfel, ele au fost scoase la lumină și au fost amintite constant în presă, încercându-se să se valideze astfel ipoteza (profeția) că anii 1930 sunt pe cale de a se repeta. Acestea au primit, într-adevăr, câteva procente în urma alegerilor din perioada crizei economice, dar notorietatea de care s-au bucurat începând cu debutul recesiunii a fost amplificată peste măsură de către canalele media, dar și de către politicienii partidelor *mainstream.*

Răsfoind prin mormanul de știri și analize privitoare la soarta continentului bântuit de recesiune, trebuie să recunoaștem că cele mai sumbre ipoteze vin sub forma unui cocktail care conține minim 3 elemente esențiale: Dr. Doom, lecțiile trecutului, nazismul și evident Marea Criză economică a perioadei interbelice. În urmă cu 2 ani, *Der Spiegel*, publica în ediția electronică a publicației, un articol elaborat sub titlul „Pericolele ignorării istoriei: de data aceasta, Europa, este pe margine"[3] (*marginea prăpastiei* n.n.). Comentariul semnat de Niall Ferguson și Nouriel Roubini, prezintă situația Europei de la acea dată ca fiind aproape de catastrofă. Motivul este unul simplu. Toată argumentația se bazează pe paralela trasă în raport cu Marea Depresiune și ascensiunea nazismului. Substratul articolului pe care ar trebui să îl reținem este că, germanii trag învățăminte din cele întâmplate și semnalează restului Europei că acest lucru ar trebui evitat. Din păcate, scurta paralelă are la bază kilometri liniari de studii științifice, o cantitate informațională mult prea vastă pentru a fi rezumată într-o singură frază. Păcatul mai mare al ziariștilor care pătrund pe domeniul științelor umaniste, care sunt prin excelență inexacte, este că transmit cu certitudine teorii neprobate și inexacte, lucruri care sunt acumulate de cititori și perpetuate la rândul lor mai departe în societate. În linii mari, acesta este traseul propagării isteriei în masă din ultimii ani. Conform celor de la *Der Spiegel*, și în concordanță și cu alte voci media din ultimii ani, motivul pentru care Europa stă pe prăpastie în urma crizei economice este paralela făcută cu situația Germaniei de la începutul anilor 1930. Șomajul ridicat și falimentul sistemului bancar european interbelic sunt arătați ca factori care au condus la instalarea nazismului în Germania și la ridicarea altor partide de extremă dreaptă din Europa, care în opinia editorialiștilor, s-ar fi „descurcat bine" în țări precum România sau Ungaria. De reținut că autorii omit faptul că în România, extrema dreapta a fost insignifiantă electoral în anii crizei și a obținut rezultate notabile abia la sfârșitul anului 1937, în timp ce Ungaria era dominată de un regim autoritar de dreapta, revizionist și revanșard încă de la încheierea primului război mondial. Mai are rost să menționăm că Italia a inventat fascismul în absența unei crize economice, într-un stat învingător și din cu totul alte motive decât ridicarea nazismului din Germania? Aceste fapte nu fac decât să dovedească faptul că o criză economică este insuficientă pentru a produce rezultate electorale solide pentru extremiști. De altfel, extremismul

[3] http://www.spiegel.de/international/europe/the-germans-have-learned-nothing-from-history-a-838429.html, accesat 12.05. 2014

interbelic a fost generat de mixtura dintre tranziția spre modernitate și efectele Primului Război Mondial, precum și apropierea celui de-al doilea. Rezultă de aici că Marea Depresiune a jucat un rol minor în această afacere și doar în puține cazuri, cel al Germaniei fiind de referință, putem să îl luăm în considerare ca fiind un factor major. Continuând lectura, regăsim faimosul dicton care face referire la repetarea istoriei. Ca să fie clar, istoria nu se repetă, iar dacă unele evenimente similare pot avea efecte similare, asta e o cu totul și cu totul altă poveste. În încheierea articolului, cei doi editori mai atrag atenția asupra faptului că liderii politici actuali sunt pe punctul de a repeta istoria.[4]

Poate cele mai nepotrivite astfel de intervenții vin din partea politicienilor. Fostul premier italian Enrico Letta a declarat la începutul anului trecut că situația economică hrănește „forțele extremismului, urii și intoleranței în Italia"[5]. Declarația, corectă de altminteri, a fost remisă presei în scop electoral evident, folosindu-se de nemulțumirile populației direcționate spre conducerea Italiei, pentru a lovi în partidele care i s-ar fi opus în alegerile disputate în februarie 2013. Fostul președinte al României, Traian Băsescu, a atras atenția că „după ce Europa a trecut prin drama Holocaustului, astăzi, pe fondul unei crizei economice prelungite, vedem că extremismul de stânga și de dreapta, neofascismul, prind iarăși rădăcini în Europa".[6] Astfel de declarații nu au făcut decât să amplifice frica repetării anilor interbelici. Problema nu este că se atrage public atenția asupra pericolului extremei drepte ori a antisemitismului, ci faptul că se motivează acest lucru pe seama crizei economice.

Faimoasa teorie[7] conform căreia criza economică duce invitabil la ridicarea extremei drepte, este una inexactă și universal inaplicabilă. Evident, climatul economic indus de o recesiune economică favorizează apariția unor partide oportuniste, sau creează un mediu propice pentru radicalizarea electoratului, dar aceste lucruri sunt insuficiente pentru a explica ridicarea extremei drepte, sau chiar a exprima cu o oarecare certitudine că această revigorare a extremismului se va produce în urma depresiei economice.

Dezbaterea asupra extremei drepte europene este una care nu pare a produce curând un consens printre cercetătorii din domeniu. Totuși, unele lucruri se pot afirma cu certitudine despre această problematică. Extrema dreaptă este atât de familiară Occidentului, precum este cea stângă estului Europei. Prezența ei nu ar trebui să surprindă, astfel că este greu de înțeles reacția paranoică a opiniei publice din ultimii ani. Periodic, anumite dezvoltări pe plan politic, economic sau social, creează un climat favorabil pentru ca aceste partide să câștige notorietate. Mesajul extremist, de regulă, nu are mare trecere în rândurile electoratului din Occident. Germania este exemplul cel mai elocvent, unde diverse facțiuni de orientare de extremă dreaptă, căci de partide nu poate fi vorba, au o priză la public atât de scăzută, încât pot fi catalogate ca fiind irelevante. Spaima de nazism și fascism este astăzi încă la cote ridicate.

---

[4] http://www.spiegel.de/international/europe/the-germans-have-learned-nothing-from-history-a-838429–2.html, accesat 13.05.2014

[5] Associated Press, English Worldstream, 12/01/2013

[6] http://www.mediafax.ro/politic/basescu-extremismul-de-stanga-și-cel-de-dreapta-prind-iarasi-radacini-in-europa-pe-fondul-crizei-12243355, accesat 14.05.2014

[7] Pentru mai multe detalii, vezi Brückner, Markus și Hans P Grüner, *Economic Growth and the Rise of Political Extremism: Theory and Evidence,* CEPR Discussion Paper 7723 și Friedman, Benjamin, *The Moral Consequences of Economic Growth,* Knopf, New York, 2005

Pentru a explica modul în care s-a modificat scena politică europeană din ultimii ani, pe fondul crizei economice, trebuie făcute o serie de precizări în legătură cu acei copii teribili ai politici europene: extremiștii. În Uniunea Europeană, extrema stângă este practic inexistentă, existând doar două cazuri notabile: Cehia și mai nou Grecia. Lipsa violenței din cadrul grupărilor de factură comunistă, face ca acest tip de extremism să fie doar un obiect de studiu, și nu un motiv de frică. Spre deosebire de comuniști, extremiștii din dreapta eșichierului politic au o reputație înzecit mai proastă, și pe bună dreptate. Violența verbală și fizică precum și respingerea sistemului democratic, fiind armele de bază pentru aceștia.

Pentru a distinge grupările de extremă dreaptă, vom recurge la clasificarea propusă de Cas Mudde. Astfel, potrivit acestuia, la capătul schemei clasice a eșichierului politic regăsim grupate, partide și grupări care formează familia denumită *dreapta extremă*[8]. În aceasta, regăsim atât partidele de *extremă dreaptă* cât și cele care compun *dreapta radicală.* În cadrul acesteia din urmă, intră și partidele populiste (cunoscute în literatura de specialitate ca fiind *populist radical right parties,* pentru a se putea opera o separare conceptuală între populismul de dreapta și cel de stânga). Pentru a separa terminologic cele două ideologii, extrema dreaptă și dreapta radicală populistă, Cas Mudde explică faptul că în timp ce extremismul de dreapta respinge în totalitate principiile democrației și a pluralismului politic, dreapta radicală acceptă democrația ca sistem politic, dar se opune democrației de tip liberal prin denunțarea pluralismului și a drepturilor minorităților.[9] Din capul locului, trebuie să precizăm că partidele populiste specifice dreptei radicale sunt marele câștigătoare ale ultimelor alegeri, și nicidecum partidele de extremă dreaptă[10], infirmând teoria relației dintre o criză economică și revirimentul extremei drepte.

Populismul radical de dreapta și extrema dreaptă reprezintă în prezent amenințările directe la adresa democrației europene din cauză că proliferează idei și sentimente antidemocratice, eurosceptice ori xenofobe și antisemite. Procesul de globalizare și democrația liberală reprezintă factorii care dau un impuls ideologiilor promovate de aceste partide.

Populismul este un fenomen vechi și prezent în multe state sub diferite forme, 3 mari forme putând fi identificate. În primul rând, această ideologie își găsește rădăcinile în Statele Unite ale Americii și în Imperiul Țarist al secolului al XIX-lea, reprezentând ceea ce numim a fi populism agrar. Mișcările grupate îndeobște sub titulatura de Partid al Poporului, sau în cazul Rusiei, *narodniki*, considerau țărănimea a fi pilonul de bază al societății, opunându-se elitelor din zonele urbane și înglobau în ideologia lor percepte comuniste, anticapitaliste, cerând în principal un regim favorabil clasei țărănești. În cel de-al doilea rând, avem de-a face cu populismul economic, specific Americii Latine a anilor 1970. În acest caz, se remarcă o serie de miș-

---

[8] Literatura științifică anglo-saxonă utilizează conceptul de *far right,* însă pentru că o traducere exactă în limba română poate crea confuzii, vom traduce acest termen ca fiind *dreapta extremă.*

[9] Cas Mudde, *The Far Right and the European Elections,* disponibil la adresa http://works.bepress.com/cas_mudde/75, accesat la data de 10.01.2015

[10] Pentru mai multe detalii vezi Cas Mudde, *The myth of Weimar Europe,* disponibil la adresa, https://www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/cas-mudde/myth-of-weimar-europe, accesat la data de 10.01.2015, și Aniruddh Mohan, *The Breakthrough of Neo-Fascism in Europe: A Case of Mistaken Identity,* Foreign Policy Journal, 22 aprilie, 2014, pp. 9–10, disponibil la adresa http://www.foreignpolicyjournal.com/wp-content/uploads/2014/04/140423-Mohan-NeoFascism.pdf, accesat la data de 24.11.2014

cări politice, caracterizate printr-un sistem de conducere, redus la un personaj carismatic, politici reformiste de tip ad hoc, care vizau în principal spectrul economiei și redistribuirea veniturilor în societate prin creșterea rolului statului în economie. Acest tip de populism se încadrează în partea stângă al spectrului politic prin prisma importului ideologic de tip socialist. În cele din urmă, accepțiunea modernă a conceptului de populism se învârte în jurul ideii de populism politic, care se referă la un stil particular de a face politică, bazat în primul și în primul rând pe popor, văzut ca o entitate omogenă și creând o legătură directă între acesta din urmă și conducătorul ei.[11]

O încercare de definire a populismului ar fi că este o ideologie subțire, care consideră că societatea este împărțită în două grupuri omogene și antagoniste, oameni puri versus elitele corupte și care argumentează că politica trebuie să exprime voința generală a poporului. Astfel, în democrațiile populiste, nimic nu ar fi mai important decât voința generală a poporului, nici măcar drepturile umane sau garanțiile constituționale.[12] Soluția propusă de populism este eliminarea acestor elite demodate și transferarea privilegiilor ei păturii largi a societății, căreia i s-ar deschide altfel drumul spre prosperitatea economică ce le-a fost negată cu vehemență de către vechile clase conducătoare.[13]

Pentru unii autori, dreapta radicală se identifică și mai mult cu extrema dreaptă, decât ar lăsa Cas Mudde să se înțeleagă. Argumentele acestora sunt multiple și pornesc în primul rând de la faptul că unele partide care se înscriu în familia dreptei radicale își trag seva fie din trecutul comunist, (partidele de tip *radical continuity*), sau fac apel la valori sau grupări politice interbelice de tipul celor fasciste, naziste ori legionare (partidele de tip *radical return*).[14] Alții identifică dreapta radicală cu naționalismul irațional, precum și cu respingerea tradiției iluministe a raționalismului.[15] În genere, se poate considera că extrema dreaptă se caracterizează prin mai multe elemente care o diferențiază precis de restul grupărilor politice. În primul rând, și una dintre cele mai importante caracteristici ale extremei drepte este promovarea unui naționalism exagerat căruia i se asociază atitudini ostile față de alte state sau popoare. Mai apoi, se poate vorbi de faptul că extrema dreaptă respinge ideea conform căreia toți oamenii au drepturi egale în ceea ce privește viața, libertatea, securitatea, conștiința, religia, libertatea de exprimare sau de asociere. De asemenea, se merge pe negarea existenței unei egalități fundamentale între oameni, realizată pe criterii culturale. Etnocentrismul se află și el la temelia ideologiei extremiste, fiind probabil fundația pe care se clădește naționalismul și celelalte principii pe baza cărora se creează distincțiile de tipul, noi versus ei. În fine, în ceea ce privește modul în care se face politică, extrema dreaptă se plasează sub spectrul suprimării pluripartitismului, militând pentru ideea că majoritatea este singura îndreptățită să conducă.[16]

---

[11] Cas Mudde,"In the name of the Peasantry, the Proletariat and the People: Populisms in Eastern Europe", în *East European Politics and Societies,* Vol. 14, nr. 2, 2000, pp. 34–35

[12] Michael Shafir, "Schimbarea simulată: rădăcini și efecte", în coord. Vasile Boari, Natalia Vlas, *România după douăzeci de ani,* vol. I, Editura Institutul European, Iași, 2010, p. 166

[13] Cas Mudde, *The Far Right and the European Elections,* p. 99

[14] Michael Shafir, "The mind of Romania's radical right", în Sabrina P. Ramet, *The Radical right in Central and Eastern Europe since 1989,* The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1999, p. 213

[15] Sabrina P. Ramet, "Defining the radical right", în *ibidem,* p. 5

[16] *Ibidem,* p. 6.

Dreapta radicală mizează în Occident pe o serie de aserțiuni care au singura menire de a atrage electorii nehotărâți sau pe cei dezamăgiți de partidele mainstream. Franța este cel mai bun model pentru a arăta cum s-a renovat dreapta radicală pentru a răspunde la cerințele ultimilor ani. Astfel, dreapta radicală franceză pledează împotriva capitalismului liberal, respinge ideea posibilității existenței unui stat multirasial și este vehementă împotriva importurilor culturale americane, împotriva imigrației forței de muncă. Deși propune modelul unei societăți închise din punct de vedere etnic, dreapta radicală franceză se detașează, cel puțin la modul discursiv, de rasism, agitând teoria diferențelor culturale[17], având menirea de a-și deghiza vederile xenofobe și antisemite.

Linia dintre extrema dreaptă europeană și dreapta radicală este una fină, și de multe ori, unele partide care fac valuri pe scena politică, au tendința de a se situa fie într-o parte fie în cealaltă. În Franța, naționalismul a avut cel mai mult de câștigat în materie de imagine și procente. Frontul Național, partidul condus de Jean Marine Le Pen a urcat de la 10 procente în 2007 la 17,9% în 2012[18], înregistrând totodată rezultate notabile în ultimele alegeri municipale, candidații frontului câștigând 14 municipalități, o premieră în istoria acestui partid.[19] Cu toate că media europeană a trăit într-o stare de frenezie, posibilitatea ca Frontul Național să câștige o notorietate sporită, clamând că extremismul este la putere în Franța, în fapt, acest partid are puține în comun cu fascismul, deci cu extrema dreaptă. Partidul lui Marine Le Pen nu militează pentru demantelarea sistemului politic democratic, nu vizează un sistem corporatist economic și nu dorește o ordine socială dictată de Darwinismul social. Acest partid ne arată foarte bine modul în care a evoluat o parte a extremei drepte europene, adoptând o abordare populistă.[20]

Marea Britanie se face remarcată la capitolul euroscepticism, unde notăm creșterea puternică a Partidului pentru Independența Marii Britanii. Promovând o retorică anti-UE și militând în favoarea ieșirii din Uniune, acest partid performă foarte bine în alegerile europarlamentare unde a obținut 16% din voturi fiind al doilea după conservatori. Cu toate acestea, în alegerile legislative interne, PIMB nu a reușit să obțină mai mult de 3 procente[21]. Trebuie să precizăm faptul că nu trebuie să surprindă reușita acestui partid populist eurosceptic, într-un stat care întotdeauna și-a manifestat reticența vizavi de UE, indiferent de culoarea premierului. Olanda a înregistrat cel mai mare succes al unui partid de extremă dreaptă. Partidul pentru Libertate condus de emblematicul Geert Wilders, a înregistrat una dintre cele mai spectaculoase creșteri electorale pe perioada crizei, câștigând aproape 10 procente în acea perioadă. Euforia din jurul acestuia a scăzut, astfel că la alegerile din 2012 a înregistrat o repoziționare la 10% față de cele 15% comparativ cu alegerile legislative din 2010.

Frontul Național, Partidul pentru Independența Marii Britanii și partidul lui Wilders sunt campioanele populismului european. Succesul lor este datorat accentului pus în fața electoratului pe oprirea imigrației ilegale sau chiar a imigrației ca întreg. Se pare că aceasta este singura

---

[17] George Surugiu, "Extrema dreaptă", în Mihaela Miroiu, *Ideologii politice actuale – Semnificații, evoluții și impact*, Editura Polirom, Iași, 2012, pp. 395–396.

[18] http://www.nsd.uib.no/european_election_database/country/france/presidential_elections.html, accesat 13.05.2014.

[19] http://www.rfi.ro/stiri-politica-48703-stanga-franceza-pamant-alegerile-municipale, accesat 13.15.2014.

[20] Aniruddh Mohan, *op. cit.*, pp. 9–10.

[21] http://www.nsd.uib.no/european_election_database/country/uk/european_parliament_elections.html, accesat 13.05.2014

rețetă de succes pentru partidele de extremă dreaptă sau naționaliste din vestul Europei. Retorica tipică naționalistă se pare că nu mai funcționează în acest spațiu (în opoziție cu situația din estul continentului).

Germania nu se confruntă la rândul ei cu probleme în domeniul extremelor politice. Societatea germană continuă să respingă la urne soluțiile radicale, astfel că, cu excepția notabilă a stângii comuniste care se menține sub 8 procente, nu putem vorbi de radicalism politic îngrijorător. Dacă în domeniul politic Germania stă bine, în sfera socială se prefigurează o potențială situație îngrijorătoare. În ultimii ani, opinia publică germană asistă la ridicarea unui curent islamofob, condus de membri ai partidelor de extremă dreaptă. Acest lucru nu ar trebui să surprindă, asta dacă e să ne luăm după modul în care islamul a fost perceput în perioada post 11 septembrie, sau dacă luăm în considerare faptul că 56% dintre germani au o părere proastă despre această religie, considerând-o a fi arhaică și incapabilă de adaptare la normele societății moderne.[22] De altfel, cei peste 4 milioane de musulmani de pe teritoriul Germaniei, par a fi în mijlocul unei societăți Occidentale tot mai reticentă în ceea ce privește imigrația sau prezența musulmanilor în acest spațiu.

Toate aceste partide se înscriu în logica populismului radical de dreapta, iar acest lucru ar trebui să constituie un semnal de alarmă atât pentru partidele politice *mainstream* cât și pentru democrațiile europene în ansamblul lor. Tezele populismului radical european conțin excerpte tipice extremismului prin prisma importului ideologic realizat prin încorporarea în rândurile acestor partide a unor elemente deviante din partidele reprezentative pentru extremismul politic de dreapta. În sine, partidele populiste nu sunt extremiste, ele fiind mai moderate, dar se aseamănă cu acestea din urmă întrucât reaprind idei din tipologia curentelor xenofobe. Importul ideologic al partidelor populiste se rezumă la xenofobie, în timp ce idei fățiș contrare ordinii democratice (antisistem) sunt lăsate deoparte. Acestea din urmă s-au dovedit a fi ineficiente în bătăliile politice întrucât spaima Europei de un nou spectru totalitar este încă deosebit de puternică. Xenofobia este încă larg acceptată în rândurile diverselor categorii de cetățeni de-a latul și de-a lungul Uniunii Europene, astfel că această temă de campanie este una capabilă să aducă rezultate electorale, iar excesele verbale de intoleranță specifice populiștilor sunt fie insuficient combătute, fie se ascund în spatele dreptului la liberă exprimare, drept care pentru aceștia pare să fie nelimitat. Revenirea intoleranței în prim planul politicii este o continuare a familiei politice a extremei drepte, care și-a schimbat blana pentru a intra într-o stare de pseudo-legalitate.

Lina subțire între extremă dreaptă și populism radical, pare să nu existe dacă ne raportăm strict la declarațiile islamofobe, sau xenofobe ale unor personaje precum Le Pen, Wilders ori Nigel Farage, dar ea devine evidentă dacă ne raportăm la ideologiile acestor partide referitoare la modul de organizare al statului. Acestea fiind spuse, dorim să semnalăm că plasarea acestor partide în rândul dreptei radicale și nu al extremei drepte, nu minimalizează câtuși de puțin pericolul care planează asupra viitorului democratic european, și vine din dorința de a evita etichetele aplicate eronat. Islamofobia va reprezenta calul de bătaie al extremismului și a dreptei radicale în anii ce vor urma. Atacurile teroriste de la Paris de la începutul anului, precum și întărirea unor grupări anti-musulmane precum Pegida reprezintă semne deloc îmbucurătoare

[22] http://www.spiegel.de/international/germany/islamophobic-hate-groups-become-more-prominent-in-germany-a-956801.html, accesat 14.05.2014

pentru modul în care se va răspândi radicalismul în Occident. Iar cum vestul Europei reprezintă un model demn de urmat, atât în ceea ce privește lucrurile pozitive, dar și cele mai blamabile, se poate întrezări faptul că problema musulmană și cea a imigrației, vor deveni curând teme împotriva cărora vor milita diferiți extremiști din centrul și Estul Europei. Faptul că în Cehia[23], cel mai vehement politician împotriva imigrației și islamului este un etnic japonez, spune multe despre tentația imitației în cercurile politice ale extremei drepte.

Bibliografie

Surse edite

1 Aniruddh Mohan, *The Breakthrough of Neo-Fascism in Europe: A Case of Mistaken Identity,* Foreign Policy Journal, 22 aprilie, 2014;
2 Brückner, Markus și Hans P Grüner, *Economic Growth and the Rise of Political Extremism: Theory and Evidence,* CEPR Discussion Paper 7723;
3 Cas Mudde, *The Far Right and the European Elections;*
4 Cas Mudde, *In the name of the Peasantry, the Proletariat and the People: Populisms in Eastern Europe;*
5 Friedman, Benjamin, *The Moral Consequences of Economic Growth,* Knopf, New York, 2005;
6 Mihaela Miroiu, *Ideologii politice actuale – Semnificații, evoluții și impact,* Editura Polirom, Iași, 2012;
7 Sabrina P. Ramet, *The Radical right in Central and Eastern Europe since 1989,* The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 1999;

Resurse electronice

1. http://thetypewriter.org/an-immigrant-who-hates-immigrants-in-the-czech-republic/
2. http://www.mediafax.ro/politic/basescu-extremismul-de-stanga-și-cel-de-dreapta-prind-iarasi-radacini-in-europa-pe-fondul-crizei-12243355;
3. http://www.nsd.uib.no/european_election_database/country/france/presidential_elections.html
4. http://www.nsd.uib.no/european_election_database/country/uk/european_parliament_elections.html
5. http://www.rfi.ro/stiri-politica-48703-stanga-franceza-pamant-alegerile-municipale
6. http://www.spiegel.de/international/europe/the-germans-have-learned-nothing-from-history-a-838429.html;
7. http://www.spiegel.de/international/germany/islamophobic-hate-groups-become-more-prominent-in-germany-a-956801.html
8. https://www.opendemocracy.net/can-europe-make-it/cas-mudde/myth-of-weimar-europe

[23] http://thetypewriter.org/an-immigrant-who-hates-immigrants-in-the-czech-republic/, accesat la data de 10.01.2015

Comunicarea de criză[1]

Ada-Maria Țîrlea
Universitatea „Babeș-Bolyai", Facultatea de Istorie și Filosofie,
Școala Doctorală de Filosofie

Abstract
Dealing with crisis is one of the most difficult tasks of the political actors. They have to come up with new methods to protect their image; therefore, one of the most important actions is to communicate with the media and the public opinion. The article focuses on the crisis communication as it reveals one of the most popular topics of 2014, the migration crisis in USA. Barack Obama's attempt to overpass the crisis through political speeches is the main theme of this article. The aim of the article is to reveal the importance of a professional speech in times of crisis and to present a change of perspective in delivering a speech, during a crisis situation. Using the critical discourse analysis, the article provides information about verbal and nonverbal aspects, ideologies, themes.

Aspecte teoretice – Discurs politic. Comunicare de criză. Migrație

Comunicarea este considerată a fi *„fenomen vital al existenței umane"*[2], precum și *„inevitabilă"*, dar poate cel mai important, ea apare ca fiind *„un nucleu al existenței umane"*.[3] Acest fenomen este amplu conceptualizat și studiat în societatea modernă, aparând ca o știință distinctă și formând o structură complexă pentru domeniul științelor comunicării. Comunicarea este un proces care are loc oriunde, oricând, în fiecare zi și întotdeauna.[4]

Unul dintre cele mai cunoscute instrumente ale comunicării politice este discursul. Acesta poate determina caracterul mobilizator al persoanelor, poate influența decizia de vot și poate reprezenta un avantaj în fața adversarului. *„O intervenție discursivă poate să influențeze auditoriul prin ordinea ei logică bine articulată, prin temeiurile pe care le aduce în sprijinul tezei susținute."*[5] Acesta reprezintă modul de manifestare simbolică, a relației de putere. Luând diferite forme și fiind prezentat în diferite contexte, discursul politic accentuează importanța pe care acesta îl are în menținerea legăturii dintre cele trei entități: actori politici, opinie publică și mass-media.

Discursul politic este o încercare de explicare în fața electoratului, o dispută dialogal – polemică purtată cu contracandidații, un răspuns documentat la o interpelare, o negociere profitabilă cu partenerii sociali.[6] Lupta pentru putere se dă în primul rând pentru obținerea

[1] Această lucrare a fost posibilă prin sprijinul financiar oferit de Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane 2007–2013, cofinanțat prin Fondul Social European, în cadrul proiectului POSDRU/159/1.5/S/140863, cu titlul „Cercetători competitivi pe plan european în domeniul științelor umaniste și socio-economice. Rețea de cercetare multiregională (CCPE)".

[2] Bello Semiu, *„The Dynamics of Interpesonal Communication System in Political Campaign and Election Process"*, Department of Mass Communication, Crescent University, Abeokuta, Nigeria, Vol. 10, 2013, p. 1

[3] *Ibidem.*

[4] *Ibidem.*

[5] Constantin Sălăvăstru, *„Discursul puterii"*, Tritonic, București, 2009, p. 17

[6] *Ibidem,* pp. 20–21

legitimității. *„Legitimitatea este dată într-o mai mare măsură de discurs, decât de calculul cantitativ al opțiunilor."*[7]. Legitimitatea vine să justifice un anumit comportament, de orice natură, iar acest lucru se realizează prin argumentarea propriilor idei, atitudini, acțiuni și declarații.[8] O caracteristică importantă de care trebuie să ținem seama în analiza unui discurs politic este limbajul. *„Limbajul poate avea o influență substanțială, neconștientizată asupra gândirii politice, prin felul în care limbajul politic poate evoca tipare ale unor convingeri politice."*[9]

Ca în oricare altă ramură a comunicării, în comunicarea politică, criza devine un aspect deloc neglijabil, care poate apărea oricând. Pe parcursul acestei lucrări vom analiza o situație de criză desfășurată recent în Statele Unite, unde președintele Barack Obama a fost amenințat cu demiterea de către Congres, datorită unei situații care, conform celor care au înaintat această cerere, reprezenta o încalcare a Constituției. Evident, astfel de situații au o probabilitate foarte ridicată de a apărea, mai ales la niveluri înalte. Pe parcursul acestui articol vom încerca să arătăm modul în care comunicarea de criză vrea să contracareze astfel de situații și schimbările care apar în instanțele discursive în astfel de momente.

Comunicarea de criză reprezintă o întrerupere sau o bulversare a fluxurilor informaționale în interiorul organizației sau între organizație și mediul extraorganizațional, care face imposibilă desfășurarea dialogului și a negocierii și are ca finalitate comunicarea în spațiul comunicațional până la punctul de pierdere a identității organizaționale și comunicaționale.[10] Mai mult, în timpul crizelor, comunicarea este esențială și limitată.[11] Acest lucru sugerează faptul că lipsa unei comunicări cu publicul este una dintre cele mai mari greșeli pe care cei afectați de criză le pot face, iar asumarea crizei poate aduce un plus de imagine celor în cauză.

Percepția pe care noi o acordăm evenimentului poate să fie egală sau mai importantă decât evenimentul în sine.[12] Astfel, criza poate fi dimensionată și prin perspectiva percepției, a influenței exterioare și a modului în care acestea se rapoartează la situație. Specialiștii în comunicarea de criză văd în aceasta de multe ori o oportunitate. Gerald Meyers identifică șapte tipuri de oportunități, de pe urma cărora o organizație poate beneficia în urma crizelor: *apariția și evidențierea eroilor, învingerea inerției și accelerarea schimbărilor, scoaterea la lumină a dificultăților latente, schimbarea oamenilor din perspectiva ideilor, motivației și a comportamentului, dezvoltarea de noi strategii pentru atingerea scopurilor, crearea unor sisteme de prevenire mai eficiente, sporirea competivității firmei/organizației.*[13]

În situațiile de criză, cea mai bună atitudine este *transparența:* aceasta înseamnă o deschidere totală față de cerințele de informare ale publicului și față de cei care contribuie la informarea lui – jurnaliștii. Deschiderea către presă și societatea civilă nu se poate asocia cu minciuna,

---

[7] *Ibidem.*

[8] Antonio Reyes, *„Strategies of legitimization in political discourse: From words to actions"*, Sage Publication, Noiembrie, 2011, p. 782

[9] Delia Felicia Marga, *„Repere în analiza discursului politic"*, Ed. Fundației pentru Studii Europene, Cluj – Napoca, 2004, pp. 62–63.

[10] Ion Chiciudean; George David; *„Managementul comunicării în situații de criză"*, București, 2011, p. 36.

[11] Shari Veil; Rebekah H. Husted, *„Best practices as an assessment for crisis communication"*, Journal of Communication Management, 16.2, (2012): 131–145, p. 1.

[12] Maria de Fatima Oliveira, *„Multicultural Environments and Their Challenges to Crisis Communication"*, Journal of Business Communication, 2013, 50:253, p. 53.

[13] *Idem,* pp. 31–32.

adevărurile spuse pe jumătate, încercările de păcălire a jurnaliștilor. În situații de criză, onestitatea este esențială, iar organizația trebuie să vorbească din punctul de vedere al interesului public, nu al propriului interes.[14] Așa cum afirmă Cristina Coman, cele mai multe crize s-au declanșat din lipsa comunicării cu publicul (intern și extern) și cu mass-media.[15] În aceste situații, cea mai bună abordare este cea a unei comunicări oneste, transparente, prin abordarea unor strategii care să satisfacă atât organizația, publicul căreia se adresează, dar și mediei.

Modul în care oamenii înțeleg situația de criză, determină felul în care se vor raporta la aceasta. Mai mult, felul în care procesează pierderile, la nivel cognitiv, determină felul în care vor comunica despre acestea.[16]

Situația actuală în SUA

Poate unul dintre statele cele mai familiarizate cu conceptul de *impeachment*[17]sau demitere, Statele Unite ale Americii, lasă pe umerii Congresului, rolul de judecător al președintelui. Impeachment sau demitere, caracterizează procedura de incriminare de către Camera Reprezentanților, camera inferioară a Parlamentului SUA, pentru ca Senatul să-l judece pe președinte.[18] Acest lucru survine în urma depășirii atribuțiilor de către șeful statului și încălcarea unor legi, pentru obținerea unor facilități. Cu alte cuvinte, este un vot de neîncredere pe care Parlamentul îl poate acorda președintelui. Istoria SUA marchează două astfel de încercări de demitere, amândouă fiind finalizate în favoarea președintelui, lucru care înseamnă că acesta nu a fost demis. În anul 1868, președintele Andrew Johnson a fost supus acestei proceduri, iar mai târziu, în anul 1998, Bill Clinton a trecut prin aceeași procedură. Președintele Nixon, în urma scandalului Watergate a fost și el supus acestei proceduri, dar el a demisionat înainte să primească sentința.[19]

Nici Barack Obama nu a scăpat de această amenințare, cea mai nouă acuzare fiind pe baza valului mare de migranți ilegali, din țările hispanice și ajutoarele medicale promise. Cu toate acestea, încercarea de demitere se baza pe problema migrației ilegale. În cele din urmă, această amenințare cu demiterea rămâne doar la nivel de amenințare, președintele Obama nefiind supus, în cele din urmă, acestei proceduri.

Cu toate acestea, amenințarea de demitere reprezintă un atac la adresa instituției președintelui și reprezintă o situație de criză, pe care atât președintele, cât și staff-ul lui trebuie să o trateze cu atenție. Nu numai că aceasta poate degenera într-o adevărată șubrezire a imaginii, dar poate să decredibilizeze și să ducă la pierderea electoratului. O altă amenințare o reprezintă viitoarele alegeri care vor avea loc în cadrul partidului Democrat, iar această situație poate atrage consecințe negative și în această situație. Dar, înainte de a vedea care este situația actuală din SUA, să încercăm să înțelegem care sunt sensurile acordate procesului de migrație.

---

[14] Cristina Coman, *„Comunicarea de criză. Tehnici și strategii"*, Polirom, Iași, 2009, p. 112.

[15] *Ibidem.*

[16] Robert R. Ulmer, *„Increasing the impact of thought leadership in crisis communication"*, Management Communication Quarterly, 2012, 26:523, p. 530

[17] În limba română, demiterea președintelui

[18] Michael G. Roskin, Robert L. Cord, James A. Madeiros, Walter S. Jones; *„Știința politică. O introducere"*, Polirom, Iași, 2011, p. 276

[19] *Ibidem.*

Conform Organizației Internaționale pentru Migrație, migrația reprezintă procesul de mișcare al populației în interiorul unui stat (migrație internă) sau peste granițe (migrație externă sau internațională).[20] ONU susține că migrația internațională implică *„relocarea teritorială a persoanelor între mai multe state."*[21] Emigrarea reprezintă acțiunea de părăsire a propriei țări pentru a te stabili în altă țară. Pe de cealaltă parte, a imigra reprezintă activitatea prin care intri într-o țară, alta decât a ta, pentru a te stabili acolo.[22]

Astfel, migrația poate fi legală și ilegală. Ceea ce atrage atenția în acest caz, în cazul SUA, este migrația ilegală. Partidul republican, prin reprezentanți de seamă, cum ar fi John Boehner (președintele Camerei Reprezentanților) și guvernatorul Sarah Pallin, sunt cei mai vocali reprezentanți ai procedurii de *impeachment.* Democrații, de cealaltă parte a baricadei, susțin că amenințările lor sunt nefondate și că președintele încercă, din contră, să securizeze mai bine granițele țării și să aloce un buget considerabil pentru soluționarea favorabilă a actului migraționist. Mai mult, Dan Pleiffer, directorul departamentului de Comunicare de la Casa Albă și asistentul lui Barck Obama declară că *„ar fi o prostie să spunem că republicanii nu pot fi trași și ei în jos, prin intermediul acestei situații."*[23] Așadar, din punct de vedere comunicațional, această procedură poate duce la o distorsionare a imaginii atât pentru cei care sunt supuși procedurii, dar și pentru cei care o inițiază.

În cele din urmă, democrații au reușit să transforme această criză într-un aspect oarecum favorabil, dar cu toate acestea, președintele a pierdut câteva puncte în ceea ce privește imaginea. Banii alocați pentru prevenirea imigrațiilor ilegale, din bugetul de stat, și alte legi adoptate pentru stoparea acestui fenomen, a condus la o criză pe care republicanii au vrut să o folosească împotriva președintelui, iar democrații în favoarea acestuia. Guvernatorul Sarah Pallin susținea faptul că *„un stat fără granițe nu este un stat"*[24], iar președintele știa acest lucru, iar Obama susținea că măsurile suplimentare adoptate vor contribui la reducerea acestui fenomen și că încercarea de a-l demite nu este fondată.

Analiza critică a discursului – comunicarea de criză

Discursul pe care urmează să-l analizăm în paginile următoare este un discurs pe care președintele american îl susține la o conferință de presă în Dallas, Texas, la data de 9 iulie, 2014. Acest discurs, de 22 de minute, este precedat de o întrunire cu guvernatorul statului Texas, Rick Peryy, iar Obama prezintă principalele teme dezbătute pe marginea imigranților ilegali și problemei granițelor. Sursa discursului este Youtube[25], având un număr mic de vizualizări, doar *544,* ceea ce poate fi un semnal de alarmă asupra crizei din SUA sau din contră, o importanță scăzută acordată subiectului. Vom analiza acest discurs folosind analiza critică a discursului, încorporând astfel elemente ce țin de tematici, analiză ideologică, conotativă, analiza

[20]Romana Emilia Cucuruzan, *Migrația și mobilitatea forței de muncă din România în contextul integrării europene,* Ed. Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 2009, pp. 27–30

[21] *Ibidem.*

[22] Iuliana Pop, *Fenomenul migrației în România, Migrația cercetătorilor români,* București, 2008, p. 2

[23] Disponibil la http://www.cbsnews.com/news/white-house-dont-discount-gop-calls-to-impeach-obama/, accesat la data de 17.11.2014

[24] *Ibidem.*

[25] Disponibil la http://www.youtube.com/watch?v=rsckOS1f-Uw, accesat la data de 18.11.2014

simbolică, comunicarea verbală și nonverbală, etc. Conform teoriei critice a discursului, principalele strategii folosite sunt: limbajul, încărcătura ideologică, componenta religioasă, istorică, repetarea unor cuvinte cu valoare emoțională, etc.[26]

Tematica discursului

Așa cum este de anticipat, tema principală a discursului este migrația ilegală și problemele cu care se confruntă statul american. Probleme mai grave sunt în statul Texas, unde trebuie acordată o atenție sporită acestui fenomen și alocat un buget suplimentar pentru a putea face față situației. Prin migrație, președintele se referă la persoanele de origine hispanică, în special copii, care sunt trimiși de către părinții lor din țările latine sărace, pentru a locui în SUA. Condițiile în care sunt aceștia transportați și condițiile în care ei ajung să trăiască în SUA sunt alte probleme importante ridicate de președintele american, în cadrul conferinței de presă. În primul paragraf, Obama începe prin a mulțumi oficialităților din Texas pentru implicare *„I want to thank everybody who's been involved for taking the time to talk to me".* Mergând mai departe, se identifică două probleme majore: copiii neînsoțiți sau chiar cei însoțiți care ajung la granițele SUA, mai precis în Rio Grande Valley și a doua, migranții care evită oficialii de la granițe, trecând ilegal.

În paragrafele următoare se subliniază eforturile care au fost depuse până în prezent pentru a soluționa sau reduce acest fenomen. Mai mult, se subliniază eforturile comune atât din partea președintelui, a partidului democrat, a Congresului, a guvernatorului statului Texas, a autorităților din Mexic. Cu toate acestea, se scoate în evidență puterea pe care Congresul o are pentru a soluționa această problemă. Oarecum, se pasează această responsabilitate asupra Congresului: *„So right now, Congress has the capacity to work with us, work with state officials, local officials, and faith-based groups and non-for-profits who are helping to care for these kids – Congress has the capacity to work with all parties concerned to directly address the situation."*

Într-un paragraf se prezintă oarecum disputele dialogale care au loc pe marginea acestui subiect între cei din Congres și președinte: *„are folks more interested in politics, or are they more interested in solving the problem? If they're interested in solving the problem, then this can be solved. If the preference is for politics, then it won't be solved."*

Se prezintă și o antiteză între partidul democrat și cel republican, care au ajuns la discuții serioase pe marginea acestei probleme. Președintele îndeamnă la muncă în echipă, precizând că de multe ori sunt mai importante aspectele ce țin de individ, de societate, decât de procedurile politice care îi pun în antiteză.

Mai apoi, în incheierea discursului face apel la autoritățile din Texas care sunt foarte interesante în soluționarea acestei probleme, sugerând că au existat un schimb de părerile și sugestii referitoare la soluționarea problemei. Președintele menționează importanța problemei și la nivel de țări de migrație și conștientizarea părinților acestor copii trimiși în SUA, asupra pericolelor la care ei sunt supuși în momentul în care devin migranți. Se precizează importanța acestor lucruri, dar se supliniază faptul că deja autoritățile fac acest lucru: *„to be able to direct attention and resources and assistance – as we're doing."*

---

[26]Juraj Horvath, *„Critical Discourse Analysis of Obama's Political Discourse"*, disponibil la http://www.pulib.sk/elpub2/FF/Ferencik2/pdf_doc/6.pdf, accesat în data de 16.11.2014

În încheiere, președintele reiterează cele spuse anterior, încearcă să facă față unor atacuri din partea jurnaliștilor și să justifice anumite acțiuni. Mai mult, sugerează că republicanii ar trebui să învețe arta negocierii și a compromisului, acest lucru fiind cel care îi va face să depășească această situație.

Analiza ideologică a discursului

Din punct de vedere ideologic, Obama nu se desprinde de doctrina liberală, majoritatea intervențiilor fiind de natură să scoată în evidență acest aspect. În acest discurs, el marșează foarte mult pe dreptul minorităților de a fi protejate, de a li se oferi condiții propice de supraviețuire și de încercarea de a oferi libertate individuală. Doctrina liberală este cea care marchează majoritatea discursurilor politice ale lui Obama, acesta fiind un alt exemplu de influență liberală în discurs. Se arată o nevoie de cooperare a tuturor autorităților, atât a celor din Texas, a celor din țară, dar și a celor din statele care trimit migranți. Cu toate acestea, se sugerează respectarea libertății individuale, prin încercarea de a nu face rău celor din jur prin acțiunile proprii. *„And we're working to make sure that we have sufficient facilities to detain, house, and process them appropriately, while attending to unaccompanied children with the care and compassion that they deserve while they're in our custody."*

Mai mult, se face apel la diversitatea SUA, la acceptarea minorităților etnice, o direcție pe care partidul democrat o vizează, astfel făcând referire la ideologia de partid, cetățenii SUA care sunt primitori și dispuși să-i ajute pe cei aflați la nevoie. *"because it confirmed what I think we all know, which is the American people are an incredibly compassionate people."* Astfel, se prezintă înclinațiile liberale și democratice în discurs, a președintelui American, facând apel la libertăți individuale și acceptarea diversității.

Analiza de conținut a discursului.

În această parte vom analiza frecvențele și tendințele discursului. Nu vom analiza acest discurs după structura retorică clasică, stabilită încă din Antichitate. Vom încerca să vedem care sunt principalele cuvinte folosite, mărcile acestora. Astfel, vom putea face o aproximare a notei acestui discurs, direcția acestuia și felul în care el se raportează la tematicile vizate. În primul rând, menționăm faptul că există un număr de 3257 de cuvinte în discurs, conform transcriptului.[27]

Acestea sunt sintagmele și cuvintele cheie cel mai des utilizate, prin care se scoate în evidență importanța problemei, necesitatea cooperării și atenția deosebită care trebuie acordată acestui fenomen. Putem asfel deduce că acest discurs îndeamnă la acțiune, dar reprezintă și o situație de criză, o nesincronizare a muncii între două partide și viziuni diferite care încearcă să sape groapa celuilalt. Cu toate acestea, președintele îndeamnă la cooperare și la urgentarea rezolvării acestei probleme, care va duce mai departe la facilitarea situației migranților și la ameliorarea situației care deja devine îngrijorătoare.

[27] Dsiponibil la http://www.wfaa.com/story/news/local/border-crisis/2014/08/21/14237052/, accesat la data de 18.11.2014

Cuvinte cheie	Frecvență
Congress	9
Work	11
Border	29
Children	16
We	62
Republicans	10
Situation	3
Bill	6
Migrants	2

Analiza nonverbală și paraverbală a discursului

În ceea ce privește comunicarea nonverbală, aceasta este una destul de coordonată cu nivelul verbal al discursului. Ținuta sobră a președintelui, la fel și prezentarea discursului, trimit către gravitatea acestei situații. Ca de obicei, costumul este unul impecabil, potrivit unui astfel de moment. Conferința are loc într-un loc neutru, președintele fiind așezat la pupitru, iar în spate fiind vizibil drapelul american. Deși aceasta nu este unul dintre cele mai bune discursuri ale președintelui Obama, care este recunoscut a fi unul dintre cei mai buni comunicatori politici, el reușește să prezinte un discurs destul de ferm, argumentat, atrăgând atenția asupra punctelor pe care el le vizează. Astfel, se poziționează într-o ușoară antiteză cu partidul republican, acuzându-i de stagnarea lucrurilor în ceea ce privește migrația ilegală.

Mișcările pe care el le folosește sunt destul de largi, mai ales în partea de întrebări, prima parte a discursului fiind mai săracă în gesturi. Se observă anumite *„bastoane"*, mișcări direcționate ale brațelor care sunt menite să indice acțiune, determinare. Mișcările ample ale brațelor vin să sprijine afirmațiile pe care acesta le face pe parcursul discursului, discurs care de multe ori este întrerupt, lasă timp de gândire, ceea ce denotă o oarecare nesiguranță a președintelui. Dacă luăm în considerare și comunicarea paraverbală, observăm ezitări în redarea discursului, pauze destul de dese, care transmit o oarecare nesiguranță. Mai mult, există situații în care repetă aceleași fraze sau sintgme și aici făcându-se trimitere la o anumită nesiguranță sau chiar o frică de a transmite un semnal greșit. Gesturile feței transmit și ele o oarecare nesiguranță. Există momente în care comunicatorul își duce mâna la cap, care pe lângă îngrijorare, mai poate transmite și o oarecare oboseală, fapt care s-ar datora și acelei întreruperi în comunicare. Expresia facială este una încordată și sobră, care transmite tocmai această îngrijorare de care vorbeam în rândurile anterioare. Pentru a pune în evidență mesajul pe care președintele îl transmite, aceasta folosește mișcări ale mâinilor care indică, direcționează și dau impresia de activitate. Mai mult, exită momente în care se simte un anumit grad de încordare, prin apăsarea degetului arătător asupra pupitrului. Prin acest lucru și o chiar o ușoară bătaie cu degetul, care are loc în acele momente, se sugerează gravitatea problemei și necesitatea unor măsuri imediate.

Gesturile folosite pe parcursul discursului nu sunt bruște, de cele mai multe ori îndeamnă la acțiune, dar transmit și o nesiguranță, mai ales la nivelul comunicării praverbale, prin

pauzele și repetarea unor cuvinte. În cele mai multe momente, expresia facială este una degajată, relaxată, dar intervin momente în care comunicatorul devine încordat și altele în care are un zâmbet destul de ironic, mai ales în momentul în care se poziționează în antiteză cu oponenții din partidul republican.

Cu toate acestea, putem afirma că există o buna coordonare a nivelurilor comunicaționale: verbală, nonverbală și paraverbală și deși expus unei situații de criză, Obama reușește să-și mențină calmul și să transmită un mesaj clar și eficient. Mișcările simple, dar eficiente, contribuie la calibrarea discursului.

Concluzii

Președintele american, Barack Obama este considerat a fi unul dintre cei mai buni comunicatori politici ai societății actuale. Se face remarcat ca fiind un bun comunicator prin discursuri bine argumentate, fluența redării acestora, o bună corelare între planurile discursive și comunicaționale, tematici bine alese și o structură foarte bună. Evident, un bun comunicator trebuie să știe să se adapteze și situațiilor de criză. Amenințarea cu demiterea, reprezintă o astfel de criză de imagine, pe care atât președintele, cât și echipa sa trebuie să știe cum să o gestioneze. Astfel, elementele discursive capătă o altă structură, o altă amplitudine, iar redarea lui va căpăta alte nuanțe.

Comunicarea de criză reprezintă o ipostază aparte a procesului comunicării, care poate fi cea mai dificilă dintre toate. Un control bun, dar și asigurarea unei transparențe și a unei deschideri către public sunt instrumente care devin arme necesare pentru un comunicator politic. La fel cum prezentam și în partea teoretică a acestui articol, comunicarea de criză poate fi transformată și într-o situație favorabilă, în momentul în care știm cum să ne raportăm situației. Regula de aur în comunicarea de criză este comunicarea. Trebuie să transmitem o informație, tăcerea fiind o strategie greșită.

În cadrul discursului analizat anterior sesizăm o situație de criză și o amenințare și prin modalitatea în care discursul este redat. Comunicatorul transmite o stare de încordare și tensiune, stare care se regăsește și în temele abordate și atacurile pe care le folosește. Redarea situației de criză și încercarea de transformare acesteia într-un atuu pentru comunicator, vrea să întoarcă situația în favoarea partidului democrat și a președintelui Obama, în acest caz. Cu toate acestea, comunicatorul se postează în situația de victimă și salvator în același timp. El reușește să prezinte un discurs bun, argumentat, cu toate că în unele momente starea de încordare este regăsită prin anumnite scăpări, întreruperi și repetări. Situația prezentată este una dificilă, dar discursul din Texas vine să aducă anumite clarificări și să mai șteargă din *„păcatele"* care îi sunt atribuite de către partidul republican. Obama reușește să transmită mesaje clare, care se potrivesc unei astfel de situații.

Bibliografie:

1 Chiciudean, Ion; David, George; *Managementul comunicării în situații de criză*, București, 2011
2 Coman, Cristina; *Comunicarea de criză. Tehnici și strategii*, Polirom, Iași, 2009
3 Cucuruzan, Romana Emilia; *Migrația și mobilitatea forței de muncă din România în contextul integrării europene*, Ed. Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 2009

4 de Fatima Oliveira, Maria; *Multicultural Environments and Their Challenges to Crisis Communication,* Journal of Business Communication, 2013, 50:253
5 Pop, Iuliana; *Fenomenul migrației în Român., Migrația cercetătorilor români,* București, 2008,
6 Reyes, Antonio; *Strategies of legitimization in political discourse: From words to actions,* Sage Publication, Noiembrie, 2011
7 Roskin, Michel G.; Cord, Robert L.; Madeiros, James A.; Jones, Walter S.; *Știința politică. O introducere,* Polirom, Iași, 2011
8 Sălăvăstru, Constantin; *Discursul puterii,* Tritonic, București, 2009
9 Semiu, Bello; *The Dynamics of Interpersonal Communication System in Political Campaign and Election Process,* Department of Mass Communication, Crescent University, Abeokuta, Nigeria, Vol. 10, 2013
10 Ulmer, Robert R.; *Increasing the impact of thought leadership in crisis communication,* Management Communication Quarterly, 2012, 26:523,
11 Veil, Shari; Husted, Rebekah H.; *Best practices as an assessment for crisis communication,* Journal of Communication Management, 16.2, (2012): 131–145

Surse electronice:

12. Horvath, Juraj; *Critical Discourse Analysis of Obama's Political Discourse,* disponibil la http://www.pulib.sk/elpub2/FF/Ferencik2/pdf_doc/6.pdf
13. http://www.cbsnews.com/news/white-house-dont-discount-gop-calls-to-impeach-obama/
14. http://www.wfaa.com/story/news/local/border-crisis/2014/08/21/14237052/
15. http://www.youtube.com/watch?v=rsckOS1f-Uw

ISBN: 978-973-595-867-1